

ज्ञान, मूल्य और सत्

# ज्ञान, मूल्य और सत्

संगमलाल पाण्डेय

प्राध्यापक, दर्शन विभाग  
इलाहाबाद विश्वविद्यालय

प्रकाशक :

सा हि त्य वा णी

इलाहाबाद

प्रकाशक  
साहित्यवाणी,  
५, गोसाईं टोला, इलाहाबाद

प्रथम संस्करण  
सन् १९७३ ई०

कापी राइट  
सगमलाल पाण्डेय

मुद्रक  
शुभचिन्तक प्रेस  
दारामज, इलाहाबाद

(सजिल्द) मूल्य : १० रु०

(अजिल्द) मूल्य : ८ रु०

# आमुख

ज्ञान, मूल्य और सत् में एक नये दार्शनिक मत की स्थापना की गयी है। इसे एकात्म मूल्यवाद कहा जा सकता है। इसकी नवीनता त्रिविध है, पहले, यह पश्चिमी प्राचीन, आधुनिक और समकालीन दर्शन से भिन्न है और उनका खंडन करता है, दूसरे, यह प्राचीन भारतीय दर्शनों से भिन्न है और उनमें एक स्वीकारात्मक तथा गत्यात्मक समन्वय स्थापित करता है और अन्त में यह अन्य समकालीन भारतीय दार्शनिकों के विचारों से भिन्न है। यह मेरा अपना मत है जो १९५४ में लेकर १९६६ तक विकसित हुआ है। यह किसी पाश्चात्य दर्शन का अनुकरण अथवा भाष्य नहीं है। यह किसी भारतीय दर्शन का भी अनुकरण या भाष्य नहीं है। यह सभी भारतीय दर्शनों का समन्वय आनन्दवाद में करता है और इस कारण यह पूर्णतः भारतीय है। इसकी प्रेरणा मुझे अपने गुरुदेव रानडे तथा अनुकूल चन्द्र मुकर्जी से मिली है। मैंने गुरुदेव रानडे को गुरुदेव मुकर्जी के दृष्टिकोण से और गुरुदेव मुकर्जी को गुरुदेव रानडे के दृष्टिकोण में देखा है और इस प्रकार एक तार्किक प्रातिभवाद का विकास संभव हो सका है। तार्किक प्रातिभवाद एकात्म मूल्यवाद की चिन्तन-प्रणाली है।

एकात्म मूल्यवाद शांकर वेदान्त का अद्वैतवादी विकास है। यह शांकर वेदान्त में ऐसे सशोधन तथा परिवर्धन करता है जो उसकी प्रतिभा के सर्वथा अनुकूल हैं। किन्तु इसकी विधि अपनी है और शांकर वेदान्त की विधि से भिन्न है, दोनों का भेद प्रक्रिया-भेद है। इसकी विधि प्रातिभज्ञान और उसके विश्लेषण तथा मश्लेषण की विधि है। इसमें प्रत्यक्ष और युक्ति (अनुमान) के वे ही कार्य मान्य हैं जो प्रातिभ ज्ञान के अनुकूल हैं, उनके अन्य कार्य इस विधि में व्यर्थ हैं। इसके अनुसार प्रातिभज्ञान प्रत्येक ज्ञान का मूल है, वही वास्तव में ज्ञान पद में वाच्य है, तर्क में ब्रह्म का ज्ञान सम्भव है और तर्क श्रुति-प्रमाण से अधिक बलवान् है।

इसमें चैतन्य को एक, अखण्ड और सर्वव्यापी सिद्ध किया गया है। कोई विषय मात्र सदाकार और / या ज्ञानाकार नहीं है अपितु वह परमार्थाकार भी है। उसके मदश तथा ज्ञानाश उसके सम्पूर्ण रूप के विग्रहित और अग्रिम

अज्ञ है। एकात्मक मूल्यवाद अद्वैत मूल्य-मीमांसा है जो सत्-मीमांसा और ज्ञान-मीमांसा को केवल मूल्य-मीमांसा के सन्दर्भ में ही सार्थक तथा प्रमाणित मानती है। इसकी तुलना एक ओर हुसर्ल के प्रतीतिविज्ञान (फेनामेनालोजी) में की जा सकती है और दूसरी ओर क्रोचे की प्रत्ययवादी मूल्यमीमांसा (आइडियलिस्टिक वैल्यू फिलामफी) से। किन्तु यह दोनों से भिन्न भी है, यह भिन्नता मूल्यों के स्तरों पर विशेषतः लक्षित होती है। एकात्म मूल्यवाद मूल्यों के विविध स्तर मानता है। किन्तु प्रत्येक स्तर पर वह अद्वैतवाद को ही प्रस्तावित करता है। कोई चाहे तो उसे अर्थों या मूल्यों का अद्वैत प्रतीति-विज्ञान (अद्वैत फेनामेनालोजी आबू वैल्यूज) कह सकता है।

ज्ञान, मूल्य और सत् में कुल दस अध्याय हैं जिनमें से दूसरे और नवें अध्याय को छोड़कर शेष सभी अध्याय निबन्ध-रूप में पहले प्रकाशित हो चुके हैं। इनमें से अधिकांश निबन्ध दार्शनिक त्रैमासिक में १९५४ में १९६१ तक प्रकाशित हैं। अग्निम निबन्ध 'रानडे का दर्शन' में प्रकाशित है।

इन प्रकाशित निबन्धों में सभी बहुचर्चित निबन्ध रहे हैं और अनेक विद्वानों तथा दार्शनिकों ने इनकी मौलिकता की सराहना की है। उनकी सराहना में ही प्रेरणा पाकर इन निबन्धों को यहाँ सकलित किया गया है।

'आत्मा का स्वभाव' नामक निबन्ध ने एक महत्त्वपूर्ण विवाद खड़ा किया है। दार्शनिक त्रैमासिक वर्ष ४ अंक २, १९५८ में इसकी कटु आलोचना निकली है और वही वर्ष ४ अंक ३ और अंक ४, १९५८ में इस आलोचना को दो प्रत्यालोचनाएँ निकली हैं। जिज्ञासु पाठकों को इन्हें पढ़ना चाहिए। प्रस्तुत पुस्तक में इनका कोई विशिष्ट स्थान नहीं था, इस कारण इनका सकलन यहाँ नहीं किया गया। किन्तु यह कहने में अतिशयोक्ति नहीं है कि इस विवाद के फलस्वरूप आत्मा-मन्वन्धों मेरे विचारों को बड़ा प्रोत्साहन मिला और यदि दार्शनिक त्रैमासिक के संपादक इस विवाद को बन्द न कर देते तो उसके अधिकांश पाठक मेरे ही विचारों के समर्थन में अपनी लेखनी का प्रयोग करने।

अन्य में मैं अपने मित्र श्री यशदेव शल्य के प्रति अपना हार्दिक आभार व्यक्त करता हूँ क्योंकि वे मेरे विचारों के विकास में एक प्रकार से प्रेरक रहे हैं। वे जिस तन्मयता से आरम्भ में तार्किक प्रत्यक्षवाद के समर्थक थे मैं उतनी ही तन्मयता में तार्किक प्रत्यक्षवाद का आलोचक था। यह कहने में मुझे प्रसन्नता है कि अब उन्होंने भी तार्किक प्रत्यक्षवाद की आलोचना आरम्भ कर दी

है। मैंने यहाँ जिस दार्शनिक मत की स्थापना की है उसका मूल भारत की धर्म्य और संस्कृति में है। मैं उन विचारकों को भारतीय दार्शनिक नहीं मानता जो किसी पश्चिमी विचारक या दार्शनिक मत के अनुसार चिन्तन करते हैं अथवा उसके अनुसार किसी भारतीय दर्शन की व्याख्या करते हैं। फिर मैं उन लोगों में से भी नहीं हूँ जो मानते हैं कि अब और आगे भारतीय दर्शन का विकास नहीं हो सकता है। वास्तव में मैंने अपने युग की इन चुनौतियों को स्वीकारा है और अपने ढंग से एक मौलिक और नये भारतीय दर्शन का प्रस्ताव यहाँ किया है। जो लोग इस प्रस्ताव को स्वीकार करें और इसके विकास में लगे उनका मैं स्वागत करता हूँ और प्रार्थना करता हूँ कि वे मुझसे विचार-विनिमय करने की कृपा करें। नहचिन्तन ही मौलिक चिन्तन को अंकुरित, पल्लवित और पुष्पित करता है।

दर्शनपीठ,

संगमलाल पाण्डेय

१७७, टैगोर नगर, इलाहाबाद

दिनांक १५ मार्च १९७३।

## विषय-क्रम

आमुख •	5
तत्त्वज्ञान क्या है ? :	१
तत्त्वज्ञान के तीन सप्रत्यय :	११
बुद्धिवाद बहुमूल्यात्मक विषयता	१७
प्रातिभ ज्ञान का स्वरूप •	३२
ज्ञान में साक्षात्त्व •	३७
तार्किक भाववाद की समीक्षा	४३
अद्वैत दर्शन की प्रणाली •	५७
आत्मा का स्वभाव	८२
मूल्य का स्वरूप •	९४
आनन्द-तत्त्व	११७
महत्त्वपूर्ण उद्धरण	१४५
अनुक्रमणिका	१४७

## तत्त्वज्ञान क्या है ?

तत्त्वज्ञान मानवबुद्धि का सर्वोच्च ज्ञान है। पर यह कथन बहुतो को सावध लगेगा। कारण, वे इसकी सत्ता या सार्थकता में साधारण अविश्वास, युक्तिहीन अविश्वास, किंवा युक्तियुक्त अविश्वास करते हैं। पहले दो प्रकार के लोगो का अविश्वास निराधार है। तत्त्वज्ञान को उनसे कोई क्षति नहीं। पर तीसरे प्रकार के लोगो का मत विचारणीय है। देखना है कि जो लोग तत्त्वज्ञान को व्यर्थ या निःसार बताते हैं, वे दार्शनिक (तत्त्वज्ञानी) हैं या अदार्शनिक। जहाँ तक हम जानते हैं, किसी अदार्शनिक ने दर्शन या तत्त्वज्ञान में युक्तियुक्त अविश्वास नहीं प्रकट किया। अतः वे लोग दार्शनिक हैं जो दर्शन में युक्तियुक्त अविश्वास करते हैं। इस वाक्य का क्या अर्थ हो सकता है ? संक्षेपतः हम इसे यों रखेंगे—दार्शनिक दर्शन की सत्ता में युक्तियुक्त अविश्वास करता है।

पर यह व्याघात है। क्या कोई कह सकता है कि वह बन्ध्या-पुत्र और मीनी है ? क्या प्रकाश अप्रकाशक हो सकता है ? क्या दार्शनिक दर्शन-शत्रु हो सकता है ? दर्शन के अदर्शन होने पर दार्शनिक का भी अदर्शन हो जायगा। अतः कोई दार्शनिक दर्शन के अत्यन्ताभाव का पोषक नहीं हो सकता। दूसरे शब्दों में दार्शनिक दर्शन-सामान्य का निराकरण नहीं करता और न कर सकता है। कारण, वैसा करने पर उसके दर्शन-निराकरण के साथ ही निराकरणपरक उसकी बातों का भी निराकरण हो जायगा। अतः स्पष्ट है कि दार्शनिक किसी दर्शन-विशेष का निराकरण करता है। शंकर का कहना नितान्त समीचीन है कि “तर्कानाम् अप्रतिष्ठा तर्कैर्नैव प्रतिष्ठाप्यते।”<sup>१</sup> एक तर्क की अप्रतिष्ठा या निराकृति दूसरे तर्क द्वारा ही हो सकती है। एक दर्शन का निराकरण दूसरे दर्शन द्वारा ही सम्भव है। पर कोई बिना किसी तर्क या दर्शन के किसी अन्य तर्क या दर्शन का निराकरण नहीं कर सकता। मैटार्गट



भी यही कहता है कि कोई तर्क को तब तक तोड़ नहीं सकता जब तक तर्क ही उसको न तोड़ दे ।

पर दर्शन-विशेष का खण्डन दर्शन का खण्डन नहीं हुआ । कोई दार्शनिक जब कहता है कि तत्त्वज्ञान व्यर्थ है तो वह तत्त्वज्ञान शब्द का अर्थ किसी दर्शन विशेष के अर्थ में करता है । अपने तत्त्वज्ञान को वह व्यर्थ नहीं बतलाता । "तत्त्वज्ञान व्यर्थ है", कम से कम इस वाक्य को वह अपना सच्चा ज्ञान मानता है । वह यह नहीं कह सकता कि उसका उक्त वाक्य भी व्यर्थ है । वह दूसरों के तत्त्वज्ञान के व्याप्त ज्ञान को सार्थक, मार्बभूम और वैज्ञानिक मानता है । पर क्या यह दवी जवान से एक विशिष्ट प्रकार के तत्त्वज्ञान का समर्थन नहीं हुआ ? दर्शन-निराकर्त्ता मचमुच प्रसिद्ध भस्मासुर हैं । अपने सिद्धान्त-हस्त से वे सब को भस्म करना चाहते हैं । पर सब को भस्म करने के पूर्व वे स्वयं भस्म हो जाते हैं ।

अब दर्शन निराकर्त्ताओं की युक्ति देखना है । न जाने क्यों उनकी युक्ति केवल एक है । जिस वाक्य के पदार्थ ( वस्तु ) का प्रत्यक्ष से सवाद न हो वह वाक्य न सत्य है और न असत्य । तत्त्वज्ञान के वाक्यों के अन्तर्गत वस्तुओं का प्रत्यक्ष में सवाद नहीं होना है । अतः तत्त्वज्ञान के वाक्य न सत्य हैं और न असत्य । अर्थात् तत्त्वज्ञान के वाक्य व्यर्थ हैं । इस युक्ति को अनेक ढंग से रखा जा सकता है । यूनानियों, भारतीयों तथा वर्तमान प्रत्यक्षवादियों ने इसको अपने ढंग से कहा है । पर सामान्यतया अग्नि सागर सब की युक्ति ऊपर कही युक्ति ही है । इस युक्ति में केवल प्रत्यक्ष ही प्रमाण माना गया है । प्रत्यक्ष से जो वाक्य बड़ा या छोटा उतरे वह सत्य या असत्य है । और जो न बड़ा न छोटा उतरे वह न सत्य है और न असत्य अर्थात् व्यर्थ है ।

यहाँ तीन प्रश्न विचारणीय हैं । (१) क्या प्रत्यक्ष प्रमाण की प्रामाणिकता सर्वमान्य है अथवा युक्तियुक्त है ? (२) क्या प्रत्यक्ष प्रमाण से यह सिद्ध होता है कि तत्त्वज्ञान के वाक्यों द्वारा सूचित वस्तु न सत्य है न असत्य ? (३) क्या जो न सत्य हो और न असत्य, वह व्यर्थ है ?

प्रत्यक्ष की प्रामाणिकता अमदिग्ध नहीं है । कितने ही लोगों ने प्रत्यक्ष को स्वयं अप्रामाणिक, नर्कप्रतिष्ठित अथवा प्रातिम-प्रतिष्ठित माना है । तर्क से भी प्रत्यक्ष का प्रामाण्य खरा नहीं उतरता । प्रत्यक्ष मनुष्य को भ्रम, प्रतिभास और स्वप्न में विषय वितथ सिद्ध होते हैं । अतः प्रत्यक्ष के भी विषय वितथ हैं । इस प्रकार प्रत्यक्ष की प्रामाणिकता युक्तियुक्त नहीं है । आगे, प्रत्यक्ष प्रमाण से यह सिद्ध नहीं किया जा सकता कि तत्त्वज्ञान के वाक्यों द्वारा सूचित

वस्तु न सत्य है और न असत्य । प्रत्यक्ष इस बात का नहीं होता । वह वस्तु घोषित करता है, न कि वाक्य । दर्शन-निराकर्त्ता अपने इस वाक्य का प्रत्यक्ष नहीं करते, वरन् अनुमान करते हैं । अतएव उनकी कसौटी स्वयं यहाँ विफल हो जाती है । उनका यह निष्कर्ष भी साबद्ध है कि जो न सत्य है और न असत्य वह न्यर्थः । '३' यदि सत्य नहीं, असत्य नहीं, तो वर्तमान दर्शन-निराकर्त्ताओं के लिए व्यर्थ है । उनके अनुसार सत्य-असत्य-वृथा ये ही तीन कोटियाँ हैं । उनके मत से प्रत्येक वाक्य को इनमें से किसी एक के अन्तर्गत आना अनिवार्य है । नागार्जुन की भाँति वे सत्य, असत्य, उभय (सत्य-असत्य), अनुभय (न सत्य न असत्य) और इन चारों कोटियों से परे पाँचवीं कोटि को नहीं मानते हैं । नागार्जुन का कहना है कि यदि '३' सत्य नहीं, असत्य नहीं, सत्यासत्य दोनों नहीं, दोनों में से कोई एक नहीं (अनुभय) नहीं हैं तो इसका मतलब है कि '३' पंचम कोटि में है । यह कोटि शून्यता की है । वर्तमान प्रत्यक्षवादियों का तर्क इसी से असंगत हो जाता है कि वे नागार्जुन के उभय और अनुभय विचार को छोट देते हैं । यदि '३' सत्य नहीं, असत्य नहीं, तो वह उभय, अनुभय और शून्य इनमें से कोई एक हो सकता है । और जब वर्तमान प्रत्यक्षवादी कहते हैं कि यदि '३' सत्य नहीं, असत्य नहीं, तो '३' व्यर्थ है, तब इस वाक्य के "यदि" में आरम्भ होने वाले उपवाक्य और 'तो' से आरम्भ होने वाले उपवाक्य में कोई तार्किक सम्बन्ध नहीं है । पहला उपवाक्य दूसरे उपवाक्य को अनिवार्यतः उपपन्न नहीं करता । यदि-तो का यह सम्बन्ध न प्रत्यक्षसम्मत है, न तर्कसम्मत । वृथात्व की सिद्धि असत्यता से नहीं होती । जैसे स्वप्न-विषय अमृत हैं पर वे व्यर्थ नहीं हैं, वे मनुष्य की सुप्त इच्छाओं के प्रकाशन में साधक हैं । फिर असत्यता की मिद्धि प्रत्यक्ष से नहीं होती, प्रत्यक्षाभाव से होती है । प्रत्यक्ष और प्रत्यक्षाभाव दोनों कदापि एक वस्तु या क्रिया नहीं हो सकते । मृगतृणा का जल असत्य है, क्योंकि उसका प्रत्यक्ष नहीं होता । अभाव या अनुपलब्धि वस्तुओं की असत्यता-सिद्धि में एकमात्र प्रमाण है । अतः प्रत्यक्ष किसी वस्तु की सत्यता-सिद्धि भले ही कर दे, पर वह असत्यता-सिद्धि में अममर्थ है । तत्र मिद्ध हुआ कि "प्रत्यक्ष और युक्तिन तत्त्वज्ञान व्यर्थ है" उक्त वाक्य की उपपत्ति असम्भव है ।

उक्त तीन प्रकार के अविश्वासियों के प्रतिद्वन्द्वी तीन प्रकार के विश्वासी हैं । कुछ तत्त्वज्ञान की सार्थक सत्ता में साधारण विश्वास करते हैं, कुछ युक्तिहीन और कुछ युक्तिगुन । पहले दो प्रकार के लोग वैसे ही दर्शन-बोही हैं, जैसे पहले दो प्रकार के अविश्वासी । उनसे दर्शन को कोई लाभ नहीं । हाँ, तीसरे

प्रकार के लोग सच्चे तत्त्वज्ञानी हैं। विश्व के विख्यात दार्शनिक इसी कोटि में आते हैं। इन लोगों का कहना है कि कम से कम हमें अपनी सत्ता का ज्ञान है। इस ज्ञान के बाद हम अन्य वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त करते हैं। अन्ततः सब वस्तुओं के ज्ञान को हमारी बुद्धि समन्वित करती है या एक सूत्र में बाँधती है। ज्ञान सर्वदा वस्तुतन्त्र रहता है, चाहे वह यथार्थ हो या अयथार्थ, साधारण हो या असाधारण। अतएव बुद्धिसमन्वित समग्र ज्ञान भी किसी-न-किसी वस्तु का निर्देश करता है।

इन दार्शनिकों ने दर्शन या तत्त्वज्ञान का एक ही लक्षण दिया है, जिसकी प्रायः उपेक्षा की जाती है। पश्चिम में प्लेटो प्रथम महान् दार्शनिक माना जाता है। उसका कहना है कि तत्त्वज्ञानी वह है जिसे प्रत्येक वस्तु के सार का ज्ञान हो। तत्त्वज्ञान को वह सबसे श्रेष्ठ विज्ञान समझता था। उससे सभी वस्तुओं के सार का ज्ञान होना वह सम्भव मानता था। शिव (The Good) को वह परमार्थ सत् मानता था। शिव को जानने पर सभी वस्तुएँ ज्ञात हो जाती हैं। प्लेटो का शिष्य अरिस्टाटिल उसके ज्ञान को विकसित करते हुए कहता है कि तत्त्वज्ञान आदि कारण का ज्ञान है। जगत् का कोई मूलकारण है। वह सभी जागतिक वस्तुओं में व्याप्त है। अतएव उसको जान लेने पर सभी वस्तुएँ ज्ञात हो जाती हैं। अरिस्टाटिल का यह लक्षण इतना उपयुक्त प्रतीत हुआ कि मध्ययुग के अन्त तक इसी का बोल-वाला रहा। इस्लाम के दार्शनिकों ने सिद्ध किया कि तत्त्वज्ञान सचमुच आदि कारण का ज्ञान है। वह सर्वान्तर है। अतएव उसके ज्ञान में सब वस्तुओं का ज्ञान समाविष्ट है। घमनिष्ठ इमाम गज़ाली ने दर्शन का खण्डन किया। पर इब्नरुशद ने ईंट का जवाब पत्थर से दिया। उसने गज़ाली के दर्शन-खण्डन का खण्डन लिखा और पुनः प्लेटो और अरिस्टाटिल के अर्थ में दर्शन की प्रतिष्ठा की।

लाक ने इस लक्षण को दूसरी दिशा में मोड़ा। उसके अनुसार तत्त्वज्ञान किसी वस्तु का ज्ञान नहीं है, वरन् ज्ञान का ही ज्ञान है। यह वह ज्ञान है जिसमें सभी प्रत्ययों की उत्पत्ति, विकास और प्रामाण्य पर विचार किया जाता है। इस प्रकार प्रमाणविज्ञान तत्त्वविज्ञान हो गया। ह्यूम ने इस पर सशय किया तो काण्ट ने इब्नरुशद से भी सुन्दर ह्यूम को जवाब दिया। पर काण्ट का तत्त्वज्ञान आदि कारण का ज्ञान नहीं था। वह विशुद्ध बुद्धि की स्वयंकृत आलोचना का ज्ञान था। अतः उद्धृत में लोग समझते हैं कि काण्ट भी तत्त्वज्ञान का विरोधी था। पर वैट्गनर का कहना यथार्थ है कि विशुद्ध बुद्धि की आलोचना

(Critique of Pure Reason) स्वयं बहुत बड़ा तत्त्वज्ञान है । पीछे हेगल ने इसी से तर्क और तत्त्वज्ञान की, प्रत्यय और वस्तु की एकता का सिद्धान्त निकाला । उसे एक परम प्रत्यय या वस्तु ( Absolute Idea ) मिली जिसमें सभी प्रत्ययों का युगपत् सहभाव हो सकता है, जिसको जानने पर सभी प्रत्यय स्वतः ज्ञात हो सकते हैं । हेगल के इस प्रत्ययवाद का समूचे यूरोप पर प्रभाव पड़ा । ब्रिटेन में जाकर नव-हेगल-मत का पुनः प्रबल विकास हुआ जिसका महान् दार्शनिक प्रतिनिधि वैंडले था । उसके मत में वह अपरोक्ष अनुभूति है जिसके ज्ञान से सभी प्रत्ययों और वस्तुओं का ज्ञान हो सकता है, क्योंकि इसमें सभी प्रत्यय परस्पर तर्कतः सश्लिष्ट हैं । इस विषयगत विज्ञानवाद को भूल से विषयगत विज्ञानवाद समझने वाले कुछ दार्शनिकों की खोज-नीका एक दूसरे ही लोक में पहुँची । उनका दावा है कि किसी एक व्यक्ति के मन के अध्ययन या ज्ञान से सभी वस्तुओं का ज्ञापक ज्ञान नहीं मिल सकता है । मानव जाति के मन का ज्ञान प्राप्त करने से ही वह सम्भव है । मानवता का मन इतिहास के दार्शनिक अध्ययन से सुलभ है । अतः अब इतिहास-दर्शन तत्त्वज्ञान हो गया । कार्लिंगउड और फ्रोबे इसके मुख्य आचार्य हुए । डेल्टाई ने इधर काण्ट का काम किया और विशुद्ध बुद्धि की आलोचना को बदलने के लिए ऐतिहासिक बुद्धि की आलोचना ( Critique of Historical Reason ) लिखी । पर था यह तत्त्वज्ञान ही । व्यक्ति और इतिहास—चाहे जिस माध्यम से प्राप्त हो, पर वह ज्ञान प्राप्तव्य है जिसके द्वारा सब वस्तुओं का सारभूत ज्ञान मिल सकता है । इतिहास आखिर व्यक्तियों के जीवन का अध्ययन ही तो है । भूत व्यक्तियों के मन को पढ़ने के लिए प्राप्त सामग्री उनका मन नहीं हो सकती क्योंकि उनके मन का निरीक्षण असम्भव है । भाषा वह वस्तु है जिसमें ऐतिहासिक बुद्धि विद्यमान है, जिसमें आदि से लेकर आज तक मानवता के ज्ञान की राशि है और जिसका प्रयोगात्मक निरीक्षण द्वारा अध्ययन सुकर है । अतः दार्शनिकों ने सोचा कि भाषा के ज्ञान से ही वह ज्ञान मिल सकता है जिसमें सब ज्ञानों का एकीकरण होता है । भाषा की वनावट, वाक्य की रचना, शब्द और अर्थ या सम्बन्ध, अन्यान्य भाषाओं का परस्पर रूपान्तर, भाषा के प्रयोग आदि की सूक्ष्मरीति से समीक्षा की गई ताकि वह विज्ञान प्राप्त हो जिसे विज्ञानों का विज्ञान (Science of Sciences) कहा जाय । गणित, भौतिक-शास्त्र, रसायन-शास्त्र, जीवशास्त्र, समाज-शास्त्र आदि अनेक शास्त्रों की आधारभूत स्वयंसिद्ध प्रतिज्ञाओं को परस्पर रूपान्तरित कर कुछ मौलिक सर्वशास्त्रमान्य स्वयंसिद्ध प्रतिज्ञाओं की खोज की गई जिनके अध्ययन को विज्ञानों की इकाई

(Unity of sciences) कहा गया। इस विज्ञान को तत्त्वज्ञान ही समझना चाहिए। कारण, इससे वह ज्ञान मिलता है जिसके द्वारा सकल शास्त्रों के विषयगत ज्ञान का स्थूल रीति से परिचय मिलता है। यह इस बात को सिद्ध करता है कि अन्तर्गतता एक ऐसा विज्ञान है जिसका विषय अन्यान्य साधारण विज्ञानों के आधारभूत सिद्धान्तों की समीक्षा करके सब वस्तुओं का सामान्य ज्ञान प्राप्त करना है। इस विज्ञान के लिए ज्ञान और वस्तु में वैसे ही अभेद है जैसे विषयगत विज्ञानवाद में। इस विज्ञान के प्रवर्तकों ने वही बात खोजी जिसे विषयगत विज्ञानवादियों ने खोजा था। सत्ताबोधक वाक्य (Existential Proposition) विश्लेषणात्मक (Analytic) नहीं है, वे सश्लेषणात्मक (Synthetic) हैं। विज्ञान में केवल विश्लेषणात्मक वाक्यों का ही वर्णन रहता है। अतः सत्ताबोधक सश्लेषणात्मक वाक्यों का वैज्ञानिक अध्ययन नहीं हो सकता। दूसरे शब्दों में सत्ता विधेय (Predicate) नहीं हो सकती। वह सदा वाक्यों में उद्देश्य (Subject) रहती है। प्रत्यक्षवादियों ने इन सत्ताबोधक सश्लेषणात्मक वाक्यों को व्यर्थ बतलाया। उनको केवल विश्लेषणात्मक वाक्यों से ही सन्तोष मिला और उन्हीं के अध्ययन से विज्ञान की खोज को कुछ लोगो ने ठीक ही एकांगी समझा। अतः उन्होंने सत्ताबोधक सश्लेषणात्मक वाक्यों पर विचार किया। “मैं हूँ” इस वाक्य में सत्ताद्योतक ‘हूँ’ विधेय है व्याकरण से। पर वस्तुतः वह विधेय नहीं, उद्देश्य है। ‘मैं’ और ‘हूँ’ दोनों शब्द एक ही वस्तु के द्योतक हैं। सत्ता कभी विधेय नहीं की जा सकती। अतः वह कभी विषय (Object) भी नहीं बन सकती। वह हरेक वाक्य का उद्देश्य है। अतः उसका ज्ञान भी विषय-ज्ञान से सम्भव न होकर आत्मज्ञान से सम्भव है। उसे विषयी की ओर से (Subjectively) ही प्रतीत किया जा सकता है। कम से कम इस आत्म-प्रतीति का ज्ञान प्रत्येक प्राणी को होता है। इस प्रकार प्रत्यक्षवादियों का मुँहतोड़ विरोध प्रतीतिवादियों ने किया और कर रहे हैं। दोनों को यह मान्य है कि कम से कम एक ऐसा ज्ञान है जिसके द्वारा सब वस्तुओं का ज्ञान साररूप से मिल सकता है। दोनों में पर्याप्त विरोध होते हुए भी इस बात का मतलब है कि दोनों तत्त्वज्ञान को किसी न किसी रूप में मानते हैं। दोनों का कहना है कि तत्त्वज्ञान कोई एक ऐसा विज्ञान नहीं है जिसमें सब वस्तुओं के ज्ञानों का तारतम्य रीति में समावेश हो। पर इतना दोनों मानते हैं कि तत्त्वज्ञान का अर्थ में सम्भव है कि यह वह ज्ञान है जिससे ज्ञान-सामान्य सार मिल जाता है।

भारतीय दर्शन में भी तत्त्वज्ञान का उक्त लक्षण सर्वमान्य है। औपनिषद दार्शनिक आरुणि ने अपने पुत्र श्वेतकेतु को वह आदेश बतलाया जिसको जानने पर अश्रुत श्रुत हो जाता है, अविज्ञात विज्ञात हो जाता है और अमृत मृत हो जाता है। इस ज्ञान को 'तत्त्वमसि' का विज्ञान या ब्रह्म और आत्मा की एकता का ज्ञान कहा गया। याज्ञवल्क्य के मत में आत्मा को जानने पर ही सब वस्तुएँ ज्ञात हो जाती हैं। सनत्कुमार ने सर्वशास्त्रवित् नारद को वह विज्ञान बतलाया जिसका विकास आज विज्ञानों की एकता ( Unity of sciences ) में देखा जा रहा है। हिन्दू दर्शन में इस विज्ञान का आगे चलकर और विकास हुआ। माध्य ने मूलकारण प्रकृति और भोक्ता पुरुष के विवेक को ही तत्त्वज्ञान ठहराया। वैशेषिक ने दोनों के विशेष ( अन्तर ) पर जोर दिया। यहाँ तक कि विशेष-ज्ञान ही उक्त तत्त्वज्ञान बन गया। योग ने दोनों का सहभाव पुरुषोत्तम में देखा और इसलिए पुरुषोत्तम-ज्ञान को ही ज्ञान-विज्ञान माना। न्याय ने लाक की भाँति प्रमाण-विज्ञान को ही वह ज्ञान ठहराया तो मीमांसा ने कर्म-विज्ञान को। वेदान्त ने उपनिषद की परम्परा को जारी रखा। आत्म-ज्ञान ही हममें अच्छा तत्त्वज्ञान आद्योपन्त बना रहा। नव्य-न्याय ने आगे चलकर इस तत्त्वज्ञान को दूमरी दिशा में मोड़ा। भाषा की बनावट, वाक्य का रूप, वाक्य और शब्द का संबंध, अर्थ और शब्द का संबंध, अर्थ के हेतु, शब्दप्रयोग, सकेन आदि के ज्ञान को ही सब वस्तुओं का ज्ञान माना गया। मीमांसा ने भी वाक्य की परीक्षा वैज्ञानिक ढंग से की। वर्तमान वाक्य विज्ञान ( Syntactics ), अर्थविज्ञान ( Semantics ) और प्रयोग-विज्ञान ( Pragmatics ) जो तार्किक प्रत्यक्षवाद ( Logical Empiricism ) के अंग माने जाते हैं, बहुत कुछ मीमांसा और नव्य-न्याय के रूप में भारत में आज से चार-पाँच सौ वर्ष पूर्व विकसित हो चुके हैं। इनके विषय में पाश्चात्यो को अभी हाल में ही ज्ञान हुआ है और उन्होंने इनको आधुनिक तार्किक प्रत्यक्षवाद का जनक पाया। भारतीय भक्तों को इस भाषा-प्रत्यक्षवाद से मतोप न हुआ। उन्होंने भक्ति को ही ज्ञान-विज्ञान माना। धार्मिकों को भक्ति से भी आगे बढ़ना पड़ा, ईश्वर तक। पर माना उन्होंने भी उस एकत्व-विज्ञान को, जिसे सब ज्ञान कहा जा सकता है।

बौद्धों में भी यही तत्त्वज्ञान है। मुग्त ने प्रतीत्यसमुत्पाद को ही वह वस्तु बतलाया जिसके जानने से सब वस्तुएँ ज्ञात हो सकती हैं। जिनने इन्हीं न ममता समने कुछ नहीं ममता। आगे चलकर नागार्जुन ने प्रतीत्यसमुत्पाद को शून्यता का ही पर्याय कहा। उनके मन में जो शून्यता को जानता है वह सब

चीजों को जानता है। जो शून्यता को नहीं जानता वह एक भी चीज नहीं जानता।

जैनियों ने आरम्भ से ही समन्वय का दृष्टिकोण अपनाया। उन्होंने भी उस एकत्वज्ञान को माना जिससे सर्वत्व-ज्ञान हो सकता है। पर वे इतने से सन्तुष्ट न हुए। उन्होंने उक्त वाक्य का पूरक दूसरा वाक्य भी जोड़ा—सर्वस्व-विज्ञान होने पर ही एकत्व-विज्ञान संभव है। अतः एकत्व-विज्ञान सहज नहीं। एक पदार्थ का ज्ञान उसी को हो सकता है जिसको सारे पदार्थों का ज्ञान है। सारे पदार्थों का ज्ञान उसी को हो सकता है जिसको एक पदार्थ का ज्ञान है। कारण, एक पदार्थ के स्वरूप में सब पदार्थों का स्वरूप छिपा है और सब पदार्थों का स्वरूप एक पदार्थ के स्वरूप के अनुरूप ही है। इस प्रकार जैनियों ने तत्त्वज्ञान के विविध स्वरूपों को अपने अनेकान्तवाद या समुच्चयवाद में समाविष्ट किया।

इस प्रकार सच्चे दार्शनिकों में इस बात पर मतभेद है कि तत्त्वज्ञान वह है जिसके द्वारा सब वस्तुओं का सारभूत ज्ञान मिल सकता है। पर सकल पदार्थों का ज्ञापक वह किस वस्तु का ज्ञान है? इस पर उनमें मतभेद है। उस वस्तु के आत्मा, ब्रह्म या परम सत्, ईश्वर, आदि कारण, प्रकृति, आकृति, प्रमाण, समाज, इतिहास, भाषा, शब्द, वाक्य, अर्थ, प्रयोग, सख्या, सकेत आदि विविध नाम दिये गये और इसी प्रकार न जाने कितने नाम भविष्य में दिये जायेंगे। कभी दर्शन की प्रगति अग्रसर हुई तो नई दिशाओं में उसको मोड़ा जाता है। पर जब प्रगति मन्द रहती है, कुछ अन्ध-युग चलता है तो नूतन मोड़ की अपेक्षा किसी प्राचीन दर्शन की पुनरावृत्ति अथवा विभिन्न दर्शनों के समन्वय पर जोर दिया जाता है। आज विश्व के कुछ दार्शनिक दर्शन को नूतन दिशा में धोचने लगे हैं तो कुछ समन्वयवाद पर ही जोर दे रहे हैं। अन्तर्राष्ट्रीय दार्शनिक सम्मेलनों में इस दर्शन-समन्वय या समझौते की प्रवृत्ति विशेष रूप से देखी जाती है। पर समुच्चयवाद का कोई सिद्धान्त होता है। जैन अनेकान्तवाद में जो समुच्चयवाद मिलता है, उसका सिद्धान्त था अनिर्वचनीयतावाद और स्याद्वाद। आज अनिर्वचनीयतावाद से काम नहीं चल सकता क्योंकि दूसरे शब्दों में वह अज्ञानवाद हो जाता है। हाँ, स्याद्वाद आज समुच्चय में महायुक्त हो सकता है। उसका वर्तमान रूप यह है कि कम से कम एक अर्थ में 'क' अवश्य है। इसी प्रकार कम से कम एक अर्थ में प्रत्येक दर्शन-सत्य है। इससे मवेत द्वारा यो व्यक्त किया जाता है—हक। अर्थात् 'क' कम से कम एक अर्थ में है। 'क' से मतलब कोई वाक्य या ज्ञान है। यदि सभी दर्शन-

सम्प्रदाय किसी-न-किसी अर्थ में अवश्य समीचीन है तो उनके सहभाव या समुच्चय का एक सिद्धान्त मिल जाता है। इसके अतिरिक्त कोई दूसरा सिद्धान्त भी होना चाहिये जो इन तमाम सिद्धान्तों को गारे की तरह एक दीवाल में जोड़ दे अथवा सूत्र की तरह एक माला में पिरो दे। वह सिद्धान्त अभी किसी के विचार में आया नहीं है। हेगल का विरोधियों का समुच्चय ( Synthesis of opposites ), क्रोचे का भिन्नसत्ताओं का समुच्चय ( Synthesis of discretes ) और कालिगुड का ऐतिहासिक समुच्चय या दर्शन की सामयिकता आज पर्याप्त नहीं है। पहला व्याघात है। दूसरा समुच्चय का अर्थ ही नहीं देता है। यह काम तो स्याद्वाद या वर्तमान हक ! ही देता है। कालिगुड का समुच्चय सिद्धान्त, कि प्रत्येक दर्शन अपने समय, स्थान और द्रष्टा के अनुसार सही है, दर्शन की सार्वभौमता पर प्रहार करता है। यह दर्शन की चिरन्तन-सत्यता का निराकरण करता है, जो वस्तुतः समुच्चय नहीं, वरन् एक नया दर्शन है। अतएव कालिगुड का समुच्चय-सिद्धान्त वस्तुतः समुच्चय नहीं है। इस प्रकार वर्तमान युग में प्रत्येक समुच्चयवादी को वह सिद्धान्त ढूँढना है, जिससे सच्चा सर्व-दर्शन-समुच्चय हो सके। क्या तत्त्वज्ञान के सर्वमान्य लक्षण में वह सिद्धान्त नहीं मिलता ?

दार्शनिकों को जब अपना मार्ग नहीं सूझता तो वे किसी प्राचीन दर्शन, लोक-व्यवहार, धर्म या विज्ञान की शरण लेते हैं और दर्शन को इससे शासित करते हैं। भारत के दार्शनिकों के लिए एक और भी शरण है। वे किसी-न-किसी वर्तमान विदेशी दर्शन का अन्धानुकरण करने लगते हैं, युग का प्रवाह समझ कर। पर यह गड्ढलिका प्रवाह है। आज कितने ही भारतीय मनीषी पाश्चात्य सत्तावादी (Existentialist), तार्किक प्रत्यक्षवादी ( Logical empiricist ) और वस्तुवादी ( Realist ) की नकल बिना सोचे समझे कर रहे हैं। कुछ पाश्चात्यों को तो यह पता है कि ये दर्शन-सम्प्रदाय भारत में घटित हो चुके हैं। पर इन भारतीयों को यह ज्ञात नहीं। वे इन सम्प्रदायों को विशेष शताब्दी का दर्शन समझते हैं। क्या अभी तक दर्शन या इतिहास यह न सिद्ध कर सका कि दर्शन किसी जाति, देश, काल, धर्म और राष्ट्र का नहीं होता ? वह हिन्दू, मुस्लिम, क्रिस्तान नहीं, पुरातन और अधुनातन नहीं, पूर्वी और पश्चिमी नहीं। वह धर्म, विज्ञान और लोग-बुद्धि से शासित नहीं होता। उसे यदा कदा इनसे सन्नाम लेना पड़ता है। ये परिवर्तनशील हैं और आया-जाया करते हैं। इनमें चिरन्तनता नहीं है।



दशन—जो इनकी और अपनी समीक्षा करके अपना प्रामाण्य पेश करता है—  
चिरन्तन सत्य देता है। वह सब का आलोचक है ही, साथ ही अपना भी  
आलोचक है। इसीलिए उसकी उपेक्षा है। पर हमारे मत से इसीलिए  
उसकी अपेक्षा है। जो इस सत्य को जानेगा वही दार्शनिक होगा। ब्रह्मवेद  
ब्रह्मैव भवति।<sup>१</sup>

---

## तत्त्वज्ञान के तीन मंत्रालय

तत्त्वज्ञान के अन्विष्टादि ने 'मैटानिजिकल' कहा है जिसका अर्थ है कि तत्त्वज्ञान 'मैटानिजिकल' प्रीति-विज्ञान के परे (परवात्) जाने का ज्ञान है। यह 'मैटानिजिकल' है। 'मैटानिजिकल' प्रीति-पदार्थों का अनुशीलन करना है। 'मैटानिजिकल' प्रीति-पदार्थों का आवि रूप क्या है और इनका अन्विष्ट अर्थ क्या है? इन प्रश्नों का विवेचन नैतिक विज्ञान नहीं करता है। इनका विवेचन 'मैटानिजिकल' करना है उसे तत्त्वज्ञान कहा जाता है।

तत्त्वज्ञान, 'मैटानिजिकल' विज्ञान जगत् का अनुशीलन करता है। इस जगत् का अन्विष्ट अर्थ क्या है? इसकी अन्तिम परिणति क्या है? इन प्रश्नों का अध्ययन तत्त्वज्ञान करता है। एक फारसी कवि<sup>१</sup> ने तत्त्वज्ञान के इस स्वरूप की बड़ी शक्ति, शक्ति, शक्ति की है। उसका कहना है कि जगत् एक ऐसा पुराना हस्तलिखित ग्रन्थ है, जिसकी प्रथम पृष्ठ और अन्तिम पृष्ठ गायब हो गया है और सम्पूर्ण ग्रन्थ को पढ़ना पढ़कर उसके प्रथम पृष्ठ और अन्तिम पृष्ठ को लिख देना पड़ता है।

तत्त्वज्ञान के अनुसार तत्त्वज्ञान सृष्टिविज्ञान है या सृष्टिविज्ञान तत्त्वविज्ञान है। तत्त्वज्ञान में तत्त्वज्ञान का यही लक्षण मान्य है। यूनानी दार्शनिक 'मैटानिजिकल' दार्शनिक यही लक्षण मानते हैं। मूलतत्त्व (फर्स्ट प्रिन्सिपल) ही तत्त्वज्ञान है। चूँकि यह मूलतत्त्व जगत् की सम्पूर्ण वस्तुओं में शासन करता है इसलिए इसका ज्ञान हो जाने पर जगत् की समस्त वस्तुओं में सामान्य रूप का ज्ञान हो जाता है। उपनिषद् के दार्शनिक आरणि उद्दालक

१. माजि आगाज ओ पि अन्जामे जहान विषयर—ईम ।

अव्वलो—आरीरेईन कूहा फिताव जफताद अस्त ॥

ने तत्त्वज्ञान को इसी प्रकार परिभाषित करते हुए अपने पुत्र ध्वेतकेतु से कहा था—

“हे पुत्र ध्वेतकेतु ! तुम क्या उस ज्ञान को जानते हो जिसके प्राप्ति कर लेने पर ममत्ता वस्तुओं का ज्ञान हो जाता है ।” जब उसके पुत्र ने उस प्रश्न का उत्तर निषेध में दिया तब पिता ने पुत्र को तत्त्वज्ञान की शिक्षा दी । तत्त्वज्ञान वह एक-विज्ञान है जिसमें सब-विज्ञान हो जाता है । सामान्यतः आरुणि की परिभाषा यही है जो अस्तु ने दी है अथवा जिसे उपर्युक्त फार्मी कवि ने दिया है ।

भारतीय शब्द ‘वेदान्त शास्त्र’ तथा ‘अभिधर्म शास्त्र’ तत्त्वज्ञान के पर्यायवाची हैं । वैदिक परम्परा में जगत् का ज्ञान विज्ञान या वेद है और हमारे पर का ज्ञान वेद + अन्त अर्थात् वेदान्त है । इसी प्रकार बौद्ध परम्परा में धर्म का अर्थ पदार्थ है, धर्मशास्त्र पदार्थविज्ञान है और अभिधर्म शास्त्र अभि + धर्मशास्त्र अर्थात् धर्मशास्त्र के पर का ज्ञान है । इस प्रकार अर्थतः और व्युत्पत्तिनूनानी शब्द ‘मेटाफिजिक्स’ मस्केन शब्द ‘वेदान्त’ और पालि शब्द ‘अभिधम्म’ एकार्थक हैं ।

तत्त्वज्ञान के इस लक्षण के अनुसार तत्त्वज्ञान के मुख्य प्रश्न हैं—मूलतत्त्व एक है या अनेक ? यदि वह एक है तो वह क्या है ? ईश्वर, आत्मा, मन, अमल, काल, दण्ड, कर्म, पृथ्वी, तेज, वायु, अग्नि, शब्द या कोई और वस्तु ? यदि वह अनेक है तो वे अनेक तत्त्व क्या हैं और उनके पारस्परिक सम्बन्ध क्या हैं ? एक और अनेक का मन्त्र क्या है ? एक में अनेक की उत्पत्ति कैसे होती है ? इत्यादि ।

२

आधुनिक काल में काण्ट ने प्रमाणविज्ञान, प्रमाविज्ञान या ज्ञानमीमासा को तत्त्वज्ञान माना है। उसने दर्शन के इतिहास में एक नये युग का आरम्भ किया है। उसने कहा है कि सृष्टिविज्ञान के अर्थ में तत्त्वज्ञान असंभव है। उसके मत से तत्त्वज्ञान सत् की खोज नहीं है किन्तु ज्ञान की खोज है। ज्ञान क्या है ? ज्ञान में कितने तत्व हैं ? इन तत्वों का क्या संबंध है ? यथार्थ ज्ञान और अयथार्थ ज्ञान का क्या भेद है ? ज्ञान की पराकाष्ठा क्या है ? ज्ञान की कोटियाँ कितनी हैं ? ज्ञान के प्रकार कितने हैं ? ज्ञान के साधन कितने हैं। ये तथा ऐसे अन्य प्रश्न अब तत्त्वज्ञान के प्रमुख विषय हो जाते हैं।

भारत में सांख्य दार्शनिक आसुरि ने सबसे पहले ज्ञान की दर्शन कहा।<sup>१</sup> बाद में गणेश उपाध्याय ने तथा उसके पहले दिग्नाग और धर्मकीर्ति ने तत्त्वज्ञान को मुख्यतः प्रमाणविज्ञान बना दिया था। इन लोगों के सामने प्रमाण, प्रमेय और प्रमा यही तीन तत्त्वज्ञान के विषय हैं। भारतीय दर्शन में इस परम्परा के अनुसार प्रश्न उठाया जाता है कि मान मेयाधीन है या मेय मानाधीन है। दूसरे शब्दों में ज्ञान वस्तुतः है या वस्तु ज्ञानतः है। यह प्रश्न पश्चिमी दर्शन में सत् और ज्ञान के सम्बन्ध में उठता है। सत् ज्ञान से स्वतन्त्र है या वह ज्ञान के अधीन है। जो लोग मानते हैं कि सत् ज्ञान से स्वतन्त्र है वे अन्ततोगत्वा सशयवाद या अज्ञेयवाद को मान लेते हैं क्योंकि जो ज्ञान से स्वतन्त्र है उसका प्रामाणिक ज्ञान या कोई ज्ञान नहीं हो सकता है। फिर जो लोग सत् को ज्ञानाधीन मानते हैं वे ज्ञान को ही सर्वस्व मानते हैं। उनका मत सर्वज्ञानवाद या ज्ञानरूपानुवाद है।

यद्यपि ज्ञान मीमासा सत्मीमासा से अधिक गहन और प्रबल है तथापि उम पर भी यह मुख्य आपत्ति की जाती है कि वह शब्द के बिना संभव नहीं है। जो ज्ञान शब्दमय है वही ज्ञान है और जो शब्दमय नहीं है वह ज्ञान नहीं है। शब्द ज्ञान का चिह्न ही आकारक है जैसे ज्ञानमीमासा के अनुसार ज्ञान सत् का आकारक है। यदि आकारक होने के नाते ज्ञान सत् की अपेक्षा परम तत्व है तो इसी तर्क के आधार पर शब्द ज्ञान की अपेक्षा अधिक परमतत्त्व है। अतएव शब्द-मीमासा या भाषा-विज्ञान प्रमाणविज्ञान को सर्वोच्चविज्ञान के पद से हटा देता है और उस स्थान को स्वयं ग्रहण कर लेता है।

<sup>१</sup> एयमेव दर्शनम् । व्याप्तिरेव दर्शनम् । —आसुरि ।

ऐसा अर्थविज्ञान वास्तव में एक अर्थतत्र होगा जो परमार्थदर्शन का रूप लेगा। इस परमार्थ-दर्शन को मूल्यमीमांसा भी कहा जा सकता है।

यहाँ पर उल्लेखनीय है कि मूल्यमीमांसा का विकास भाषा-विश्लेषण से स्वतंत्र भी हुआ है। ज्ञान-मीमांसा के विकास के अनन्तर ज्ञान-मीमांसा को ने ही स्पष्ट कर दिया था कि ज्ञान एक मूल्य है, ज्ञान के विषय मूल्य हैं और ज्ञाता पुरुष अपने ज्ञान के द्वारा मूल्यों की खोज कर रहा है। फिर मत् की मीमांसा करने वाले तत्त्वज्ञानियों ने भी मत् को मूल्यग्रहित नहीं माना था। मत् से उनका तात्पर्य मूल्यों के उभे पहलू से था जो मत् रहता है। इस प्रकार मत्-मीमांसा भी वास्तव में मूल्यों की खोज करते हैं। अतः सत्-मीमांसा, ज्ञान-मीमांसा और शब्द-मीमांसा तीनों का मिलन-बिन्दु मूल्य है जिसे अर्थ कहा जाता है। यही अर्थ वास्तव में तत्त्वज्ञान का विषय है।

यदि हम तत्त्वज्ञान के शब्दार्थ पर विचार कर तो तत्त्वज्ञान 'सत्-मीमांसा, ज्ञान-मीमांसा और अर्थ-मीमांसा' का सम्पूर्ण अर्थ व्यक्त करने वाला मिश्र होगा। यदि तत्त्वज्ञान में हम कर्मधारय समास करें तो पहला शब्द अर्थात् तत्त्व प्रधान हो जायगा और तत्र तत्त्वज्ञान का अर्थ होगा तत्त्व ही ज्ञान है। यह सत्-मीमांसा का लक्षण है। फिर यदि 'तत्त्वज्ञान' में तत्पुरुष समास मानें और उसकी व्याख्या तत्त्व का ज्ञान करें तत्र तत्त्व शब्द गौण हो जाना है और ज्ञान शब्द प्रधान हो जाता है। इस अर्थ में तत्त्वज्ञान शब्द ज्ञानमीमांसा का पर्यायवाची हो जाता है। अतः यदि हम तत्त्वज्ञान में बहुव्रीहि समास करें और इस शब्द से वह अर्थ लें जिसके, जिससे, जिसमें या जिसके लिए तत्त्व और ज्ञान है, तो इस अर्थ में तत्त्वज्ञान अर्थमीमांसा को व्यक्त करेगा।

इस प्रकार भारतीय शब्द तत्त्वज्ञान में सत्-मीमांसा, ज्ञान-मीमांसा और अर्थमीमांसा तीनों के अर्थ समाविष्ट हैं। किन्तु इस कारण यह शब्द अनेकायक या भ्रामक नहीं हो जाता है, क्योंकि वास्तव में यह तत्त्वज्ञान के चिरन्तन स्वरूप का परिचायक है। भारतीय दार्शनिकों ने इसीलिए तत्त्वज्ञान को तत्त्व-मीमांसा (सत्-मीमांसा, नृष्टिविज्ञान), ज्ञानमीमांसा (प्रमाणविज्ञान, प्रमा विज्ञान) तथा अर्थमीमांसा (भाषा-विश्लेषण, मूल्यमीमांसा) में अधिक उपयोगी और मायक पाया। यही उही, यह दर्शन शब्द में भी अधिक उपयोगी और मायक है क्योंकि दर्शन केवल ज्ञान-मीमांसा को स्पष्ट करता है और सत्-मीमांसा तथा अर्थमीमांसा पर तो प्रमाण नहीं जानता है।

अन्त मे तत्त्वज्ञान का सम्पूर्ण अर्थ जान लेने के पश्चात् यह कहता आवश्यक है कि वास्तव मे 'तत्त्व' शब्द भी तत्त्वज्ञान के बढ़ते हुए अर्थ के साथ तीन अर्थ धारण कर लेता है—तत्त्व सत् है या सत् तत्त्व है, यह तत्त्व का पहला अर्थ है जो तत् + त्व से बनता है और जो प्रत्येक ज्ञान का या वाक्य का उद्देश्य है। तत् सत् का ही नाम है या सत् का सकेत है। फिर तत्त्व का अर्थ ज्ञान, सवित् या चित् भी हो जाता है जो ज्ञान-मीमांसा के अनुसार एकमात्र सत् है। इस चित्-तत्त्व मे सत् का नाश नहीं हुआ है। उलटे इसमे सत् का चित् से तादात्म्य या आत्मसात्त्व हुआ है। जब सत् स्वप्रकाश हो जाता है तब वह ज्ञान या चित् हो जाता है। फिर अन्त मे तत्त्व उस अर्थ के रूप मे आता है जिसमे, या जिसके, या जिसके लिए, या जिससे सत् और ज्ञान हैं। सामान्यतः भारतीय दार्शनिक तत्त्व को इसी रूप मे लेते हैं। वे तत्त्व से परमार्थ का संबोधन करते हैं। तत्त्व के इस अर्थ मे सत् और ज्ञान दोनों का पूर्ण तादात्म्य होता है। इस प्रकार तत्त्व के सम्पूर्ण अर्थ को जान लेने पर कहा जा सकता है कि दर्शन-शास्त्र का विषय तत्त्व है।

---

## बुद्धिवाद : बहुमूल्यात्मक विषयता

यह एक सर्वमान्य मत है कि मनुष्य बुद्धिमान् प्राणी है। किन्तु फिर भी बुद्धि के परिप्रेक्ष्य से उसे अपने दर्शन का निर्माण करने को नहीं कहा जाता। कोई कहता है कि मनुष्य को लोकज्ञान, लोकरीति, लोकपरंपरा या लोकव्यवहार के अनुसार अपने दर्शन का निर्माण करना चाहिए। उनके मत से लोकज्ञान ही सर्वाधिक प्रामाणिक दर्शन है। हमारे कहते हैं कि मनुष्य को अपने इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के माध्य के अनुसार अपने दर्शन की कल्पना करनी चाहिए। उनके मत में मनुष्य के लिए सबसे प्रामाणिक मत प्रत्यक्षवाद है, जिसे कुछ लोग भूल से अनुभववाद भी कह देते हैं। फिर, अन्य लोग कहते हैं कि मनुष्य को आप ज्ञान या प्रातिम ज्ञान के सहारे अपने दर्शन का अनुसन्धान करना चाहिए। उनके मत में सबसे अधिक मानवोचित दर्शन प्रातिमवाद है, जिसे कुछ लोग अनुभववाद भी कहते हैं। लोकज्ञान, प्रत्यक्षवाद तथा प्रातिमवाद के हिमायती बुद्धि के अपने-अपने प्रयोग करते हैं। वे बुद्धि को क्रमशः लोकज्ञान, प्रत्यक्षज्ञान तथा प्रातिमज्ञान में उदयमान मानते हैं। फिर, वे बुद्धि का मुख्य व्यापार क्रमशः लोकज्ञान, प्रत्यक्षज्ञान तथा प्रातिमज्ञान को पुष्ट करना मानते हैं। इस प्रकार उनके मत में पहले बुद्धि एक द्वितीयक और पराधीन प्रमाण है, न कि प्राथमिक और स्वाधीन प्रमाण, और दूसरे, बुद्धि का क्षेत्र मरुचित और पूर्वाग्रह में ग्रस्त है। इसमें स्पष्ट है कि उनका बुद्धिवाद मरुचा बुद्धिवाद नहीं है। उसमें बुद्धिवाद का मान आसाम है। यथायत वह या तो लोकज्ञान है, या प्रत्यक्षवाद और या प्रातिमवाद।

यदि मनुष्य बुद्धिमान् प्राणी न होता तो उसके लिए लोकज्ञान, प्रत्यक्षवाद या प्रातिमवाद पयाप्त हात। किन्तु यदि वह बुद्धिमान् प्राणी है तो कोई ऐसा वाद उसको मान्य नहीं हो सकता जिसमें बुद्धि की अवहेलना है या बुद्धि को पूर्वाग्रहों में ग्रस्त कर दिया गया है। अतः यदि मनुष्य के स्वभाव के अनुकूल कोई वाद है तो वह बुद्धिवाद है, जिसे स्वयं बुद्धि निष्पक्ष आलोचना से तैयार पड़ती है। हम इस बुद्धिवाद को समझने के लिए, इसे तथाकथित बुद्धिवादी

से, या नामधारी बुद्धिवादों से, भिन्न करने के लिए पहले बुद्धि के आवश्यक लक्षणों का परीक्षण करेंगे और तब उनके द्वारा बुद्धिवाद का प्रतिपादन करेंगे ।

बुद्धि ज्ञान का मौलिक या प्राथमिक साधन है । वह लोकज्ञान, प्रत्यक्षज्ञान तथा प्रातिभज्ञान से उत्पन्न नहीं होती है । वह मानव चेतना का लक्षण है और इस कारण मानव चेतना से उसका अपरिहार्य सम्बन्ध है । हम कह सकते हैं कि जैसे अग्नि उष्ण है या सूर्य प्रकाशवान् है, वैसे मानव-चेतना बुद्धिमान् है । बुद्धि के अभाव में मानव-चेतना नहीं है और इस कारण वह अपना कोई व्यापार नहीं कर सकती है । यद्यपि यह सत्य है कि बुद्धि प्रायः लोकज्ञान, प्रत्यक्षज्ञान या प्रातिभज्ञान को ही अपना सहकारी बनाकर कार्य करती है, तथापि इसका तात्पर्य यह नहीं है कि लोकज्ञान, प्रत्यक्षज्ञान तथा प्रातिभज्ञान बिना बुद्धि के घटते हैं । बुद्धि इन सबकी नित्य प्रागपेक्षा (Presupposition) है । यदि बुद्धि न हो तो लोकज्ञान, प्रत्यक्षज्ञान तथा प्रातिभज्ञान कैसे सम्भव होंगे ? बुद्धि उनका ग्रहण तथा अर्थ करती है, अपने ज्ञान-संस्थान में उनका स्थान निर्धारित करती है और उनके सामान्य लक्षणों को पहचान कर उनका उपयोग करती है । लोकज्ञान, प्रत्यक्षज्ञान तथा प्रातिभज्ञान से विशेष वस्तुओं के बारे में सूचनाएँ मिलती हैं इनके फलस्वरूप बुद्धि की अनेक विशेष प्रत्यय प्राप्त होते हैं, इनके प्राप्त करने में भी उसे अपनी वर्गणाओं का प्रयोग करना पड़ता है । उदाहरण के लिए, प्रत्यक्ष के विषयों को लीजिए । ये प्रत्यय मात्र विशेष रूप से नहीं प्राप्त होते हैं, किन्तु किसी देश, किसी काल और किसी कारण के सम्बन्ध में ही प्राप्त होते हैं । देश, काल और कारणता के सम्बन्ध स्वयं विशेष नहीं हैं क्योंकि वे विशेषों के सम्बन्ध हैं और जिस किसी विशेष में उनका अन्तर्भाव किया जायगा उसके प्रत्यक्ष को उनकी प्रागपेक्षा होगी । अतः ये सामान्य प्रत्यय हैं और बुद्धि में आज्ञानिक ( Innate ) हैं । इन्हीं के माध्यम से बुद्धि विशेष प्रत्ययों को प्राप्त करती है । क्योंकि वह जिस रूप में इनको ग्रहण करती है उसी रूप में वह इनको समझ सकती है और अन्यथा कदापि नहीं समझ सकती, इसलिए प्रत्ययों के हर सम्बन्ध को ही वह वस्तुओं का सम्बन्ध समझती है और इससे भिन्न वह वस्तुओं के किसी सम्बन्ध की कल्पना नहीं कर सकती । इस प्रकार स्पष्ट है कि प्रत्यक्ष को बुद्धि की प्रागपेक्षा है । विशुद्ध प्रत्यक्ष या सवेदना, जिसमें बुद्धि का कोई अनुदान नहीं है, अचिन्त्य है या बुद्धि में अगोचर है । और जो बुद्धि में अगोचर है उसके बारे में कुछ कहा नहीं जा सकता ।



बहुतेरे कहेंगे कि सवेदो, या प्रत्यक्ष किये गये प्रत्ययो, के बार-बार घटने से बुद्धि उत्पन्न होती है। किन्तु जब सवेद स्वयं बिना बुद्धि के घटित नहीं हो सकते, जब एक सवेद दूसरे सवेद से बिना बुद्धि के संयुक्त या संपृक्त नहीं हो सकता, जब सवेदो का माहर्चय, चाहे वह आकस्मिक हो या अनिवार्य, बिना बुद्धि के संभव नहीं हो सकता, जब उत्पत्ति का ज्ञान बिना कार्य-कारण की बौद्धिक वर्गणा के सम्पन्न नहीं हो सकता, तब कैसे बुद्धि को सवेद से उत्पन्न कहा जा सकता है ? वास्तव में बुद्धि के उत्पत्ति-प्रदर्शन में सिद्ध-साधन दोष है। हम बुद्धि को जिस वस्तु से उत्पन्न दिखलायेंगे उस वस्तु को स्वयं पहले बुद्धि का कारण नहीं कह सकते हैं। इससे सिद्ध है कि बुद्धि अनुत्पत्तिधर्मा है। फिर, यदि तर्क के लिए मान भी लिया जाय कि यह उत्पत्तिधर्मा है तो इसकी उत्पत्ति और इसका कारण दोनों इसके लिए अगोचर हैं और फलतः न तो उनको ग्रहण किया जा सकता है और न उनके बारे में कोई प्राक्कथन किया जा सकता है। जो अचिन्त्य है वह अव्यपदेश्य है। जो बुद्धि को मात्र अतीतदृष्टि (Hindsight) कहते हैं वे क्या प्रथम दृष्टि तथा अतीत दृष्टियों के आन्तर्य को बुद्धि के बिना जान सकते हैं ? स्पष्ट है कि ये सब बुद्धिगोचर हैं और इस कारण बुद्धि के जनक होने के स्थान पर स्वयं बुद्धिजन्य हैं।

बुद्धि को मौलिक या प्राथमिक प्रमाण मानने का यह नात्पर्य नहीं है कि बुद्धि को प्रत्यक्ष की अपेक्षा नहीं है। काण्ट ने दर्शनशास्त्र को यह स्थायी देन दी है कि बुद्धि के अभाव में प्रत्यक्ष अन्धा है और प्रत्यक्ष के अभाव में बुद्धि ग्लिप्त है। किन्तु हमने बुद्धि और प्रत्यक्ष की अन्योन्याश्रित अपेक्षा को एकरूप नहीं कहा है। बुद्धि व्यापक है और प्रत्यक्ष व्याप्य, बुद्धि सामान्यवर्ती है और प्रत्यक्ष विशेषवर्ती, बुद्धि आधार है और प्रत्यक्ष आधेय। दोनों का सम्बन्ध ऐसा नहीं है कि एक दूसरे का स्थान ले ले। दोनों का स्थान-परिवर्तन करना, दोनों को एकाग्र कहना, या दोनों में से किसी एक को अन्य से उत्पन्न कहना, विपर्याय या अध्याय है। हम प्रकार हम कह सकते हैं कि प्रत्यक्ष के अपने स्थान तथा क्षेत्र हैं। किन्तु प्रत्यक्ष को बुद्धि का साधन न मानकर उल्टे बुद्धि को ही प्रत्यक्ष का साधन मानना धीरे व्यतिक्रम है और बुद्धि से सर्वथा अनुपपन्न है। मत्त यह है कि प्रत्यक्ष बुद्धि का साधन है और प्रत्यक्ष के द्वारा बुद्धि विषयो का ज्ञान प्राप्त करती है।

किन्तु हमें काण्ट में आगे भी जाना होगा। काण्ट ने यह समझा था कि बुद्धि प्रत्यक्ष के बिना साधनहीन है। परन्तु प्रत्यक्ष के अतिरिक्त भी बुद्धि के

अब, जैसे ज्ञान के साधन में बुद्धि का प्रथम और मौलिक स्थान है वैसे प्रामाणिकता की दृष्टि से भी बुद्धि का प्रथम और मौलिक प्रामाण्य स्वतः सिद्ध है। बुद्धि का अपना नियम बाध का नियम है जिसे बुद्धि का एक लक्षण भी कहा जा सकता है। बुद्धि कभी अपने को बाधित नहीं कर सकती। वह कभी बाधपूर्ण विषय को समझ नहीं सकती। उसके लिए सत्य वह है जो स्वयं बाधित न हो और असत्य वह है जो स्वयं बाधित हो जाय। इस कसौटी पर कसने से बुद्धि का पूर्ण सत्यता सिद्ध होती है। किसी प्रत्यय से बुद्धि का प्रत्याख्यान करना स्वयं बाधित है। कुछ ऐसा नहीं सोचा जा सकता जिसमें बुद्धि का अस्तित्व हो। यदि वह सोचा जाता है, तो बुद्धि व्यापार करती है और उसके माध्यम में अपने अस्तित्व को प्रदर्शित करती है। यदि वह नहीं है तो फिर कुछ चिन्तन ही नहीं हो सकता। इस प्रकार कदाचित् बुद्धि का अस्तित्व सोचना बाध है। मत्त यह है कि बुद्धि का अस्तित्व स्वयंप्रकाश और अखण्डनीय है। वह अपने को स्वतः सिद्ध करती है और ज्ञान के किसी साधन से उसके अस्तित्व का खण्डन नहीं किया जा सकता। जो भी ज्ञान-साधन होगा वह बुद्धि का व्यापार होगा। अतः यह व्याघात होगा कि वह बुद्धि के अस्तित्व का जापक हो।

जो लक्षण बुद्धि का है वही ज्ञान के अन्य साधनों का नहीं है। ज्ञान के अन्य साधन स्वयंप्रकाश और अखण्डनीय नहीं हैं। लोकपरंपरा या लोक-व्यवहार से जो ज्ञान होता है वह मात्र आस्था पर आधारित है। वह विशुद्ध जनश्रुति या किंवदन्ती है। वह अपना प्रामाण्य नहीं पेश कर सकता। अन्य प्रमाणों से वह सत्यापित होता है। यदि वह बुद्धि के प्रामाण्य से, अर्थात् बाध के नियम में, पुष्ट है तो हम उसे सत्य कहेंगे, और अपुष्ट है तो असत्य। फिर, यदि वह प्रत्यक्ष से सत्यापित है तो हम उसके प्रामाण्य को प्रत्यक्षवत् मानेंगे। अन्ततः यदि वह प्रातिभज्ञान के प्रामाण्य से सत्यापित है तो हम उसे प्रातिभज्ञान की भाँति प्रामाणिक मानेंगे। और यदि वह इनमें से किसी से भी सत्यापित नहीं हो सकता, जैसे यह ज्ञान कि अमुक व्यक्ति अमुक व्यक्ति का पिता है, तो हम इस ज्ञान को न तो सत्य कह सकते हैं और न असत्य। किन्तु इस कारण यह निरर्थक वक्तवास नहीं है। यह एक सार्थक ज्ञान है और बुद्धि में चिन्त्य है। इसकी सत्यता को हम व्यावहारिकता या व्यवहार्यता कहेंगे। बुद्धि इस ज्ञान को उपयोग की कसौटी पर कसती है। जो उपयोगी है वह व्यवहार्य है और जो अनुपयोगी है वह अव्यवहार्य।

अब प्रत्यक्ष को लीजिए। प्रत्यक्ष से जो ज्ञान होता है वह स्वयं प्रामाणिक नहीं है। उसको परत प्रामाण्य की अपेक्षा है। यह प्रामाण्य बुद्धि निश्चित करती है। बुद्धि प्रत्यक्ष के विषयों के प्रामाण्य की कमीटी निर्धारित करती है। कभी-कभी वह अपनी ही कमीटी से, अर्थात् बाध के नियम से, इन विषयों को कमती है। इस पर प्रत्यक्ष के विषय सब असत्य मिट्ट हो जाते हैं, क्योंकि उनमें से प्रत्येक का विरोधी विषय बुद्धि से चिन्त्य है। अतः कुछ बुद्धिवादी लोग प्रत्यक्ष के सभी विषयों को बाधग्रस्त सिद्ध करते हैं और उन्हें मात्र आशय या पहेली मानते हैं। किन्तु हमारे लोग कहते हैं कि यदि प्रत्यक्ष के विषय बाधग्रस्त होते तो उनका ज्ञान ही अशुभव था, क्योंकि बाधपूर्ण विषय पूर्ण अशुभव हैं। उनके ज्ञान से स्पष्ट है कि वे अत्यन्त अमत्य या मात्र असत्य नहीं हैं। अतः उनका ध्यान है कि बाध का नियम प्रत्यक्ष के विषयों की कमीटी नहीं हो सकता। उनकी कमीटी वह व्यापक नियम है जिसे बुद्धि उनमें देखती है। बुद्धि देखती है कि वे विषय बार-बार घटते हैं। इससे वह उनको प्रायिक मानती है और उनकी प्रामाणिकता को सत्यता में भिन्न प्रायिकता (Probability) का नाम देती है। प्रत्यक्ष के विषयों का जो माहुर्य है यदि उसमें उनका उत्पन्न होना सिद्ध है तो हम उनको प्रायिक कहेंगे। उदाहरण के लिए एक वाक्य लीजिए, कल प्रातः मूर्ध्न पूर्व में निकलेगा। यह वाक्य न तो सत्य है और न असत्य। यह मात्र प्रायिक है। हम अपने अतीत अनुभव के आधार पर कहते हैं कि कल पूर्व में सूर्योदय होगा। अतीत में हमने मरदा पूर्व में प्रातः सूर्योदय देखा है। इसमें हमारी बुद्धि में प्रातः, पूर्व और सूर्योदय में एक मन्त्र स्थापित हो गया है। इस ज्ञान के आधार पर ही हम प्रतिदिन प्रातः पूर्व में सूर्योदय देखने की प्रत्याशा करते हैं। यह भी संभावना है, यद्यपि अप्रायिक है, कि कल प्रातः पूर्व में सूर्योदय न हो। एक दूसरे उदाहरण में प्रत्यक्ष के विषयों की प्रायिकता और स्पष्ट हो सकती है। मान लीजिए, मैंने बहुत दिनों से अपने कमरे में एक मेज देखा है, या प्रयाग में गंगा के किनारे एक पीपल का पेड़ देखा है। हम इन दृश्य विषयों को सत्य नहीं कह सकते क्योंकि यह संभव है कि हम उनके स्थान पर कोई अन्य विषय देखें। किन्तु हमें वे अमत्य नहीं हो जाते। वे प्रायिक हैं और हम कारण हम उनको मरदा उनके स्थान पर देखने को तैयार रहते हैं। प्रायिकता को हम व्यवहार में सत्य कह सकते हैं, किन्तु वास्तव में वह सत्य नहीं अपितु सत्यप्राय है। इस प्रकार प्रत्यक्ष के विषयों का प्रमाण सत्यता-असत्यता के आधार पर न होकर प्रायिकता-अप्रायिकता के आधार पर है। जो प्रत्यक्ष-विषय वर-

१२ घटते हैं वे प्रायिक है और जो एक बार या कभी २ घटते हैं वे अप्रायिक हैं । अप्रायिक विषयो को हम सामान्यतः असत्य कहते हैं किन्तु अप्रायिकता का आधार असत्यता के आधार से भिन्नविध है । इस कारण जो अप्रायिक है वह असत्य नहीं है ।

किन्तु प्रायिकता-अप्रायिकता की कोटि प्रत्यक्ष के विषयो के प्रामाण्य में पर्याप्त नहीं हैं । इस कोटि के अतिरिक्त भी बुद्धि उनको यथार्थ और अयथार्थ की कोटि में रखती है । जो विषय अपने अर्थ के अनुकूल होते हैं उन्हें यथार्थ और जो प्रतिकूल होते हैं उन्हें अयथार्थ कहा जाता है । किन्तु उनका क्या अर्थ है जिसके अनुकूल या प्रतिकूल होने से उनका मूल्यांकन किया जाता है ? उस अर्थ को कोई उन विषयो की व्यवहार्यता, कोई उनकी सुसंगति, तो कोई उनका और उनके मूल्यों का सवाद कहता है । किन्तु इतना स्पष्ट है कि व्यवहार्यता, सुसंगति और सवाद बुद्धिगोचर हैं और वे स्वयं प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं । पुनश्च व्यवहार्यता और सुसंगति तो स्पष्ट ही बुद्धि के अपने प्रतिमान हैं, प्रथम उसके लिए उपयोगिता है और द्वितीय उसके बाध के नियम का पालन है । अब रही सवाद की बात । प्रत्यक्षवादी प्रत्यक्ष के विषयो का सवाद उनके मूल विषयो से करते हैं । उन दोनों में वे कुछ अन्तर करते हैं । मूल विषयो के ज्ञान में वे बुद्धि का कुछ अनुदान नहीं मानते और प्रत्यक्ष-विषयो के ज्ञान में वे बुद्धि के अनुदान को स्वीकार करते हैं । जो विषय बुद्धि से अगोचर हैं उनके बारे में न तो हमें कुछ ज्ञान हो सकता है और न हम उनके बारे में कुछ कह सकते हैं । अतः प्रत्यक्षवादियों की यह मान्यता कि कुछ ज्ञान-विषय हैं जो बुद्धि से अगोचर हैं, पूर्णतया असंगत है । और इससे सवाद के सिद्धान्त की भी असंगति स्पष्ट हो जाती है । फलतः प्रत्यक्ष के विषयो की यथार्थता या अयथार्थता का प्रतिमान उनकी व्यवहार्यता या सुसंगति है ।

अब क्योंकि प्रत्यक्ष के विषयो का प्रमाण स्वयं प्रत्यक्ष नहीं हो सकता इसलिए प्रत्यक्ष की प्रामाणिकता सरासर बुद्धि पर निर्भर है । बुद्धि ही प्रत्यक्ष के विषयो का प्रमाणीकरण करती है । किन्तु प्रत्यक्षवादी प्रायः चिल्लाते हैं कि प्रत्यक्ष अपना प्रमाण स्वयं पेश करता है और प्रत्यक्ष के विषयों के प्रामाण्य की कसौटी प्रत्यक्षसिद्ध है । जब उनसे पूछा जाता है कि क्या यह कसौटी वैसे ही प्रत्यक्ष की जाती है जैसे कोई प्रत्यक्ष-विषय, तो वे निरुत्तर हो जाते हैं, और या । वे जो उत्तर देते हैं वे बुद्धि की समझ के बाहर हैं । इतने पर भी वे चिल्लाते हैं तो उनके कोलाहल को बकवास न कहा जाय तो क्या कदि जाय ?

अब हम आर्षज्ञान या प्रातिभज्ञान के प्रामाण्य को लेते हैं। जो लोग कहते हैं कि यह ज्ञान बुद्धि से अगाध है और बौद्धिकज्ञान का विरोधी है, उनकी बात असम्भव है। फिर जो असम्भव है वह वकवास है। किन्तु जो लोग कहते हैं कि यह ज्ञान बुद्धिसम्मत है और इसमें बौद्धिकज्ञान का पूर्ण परिपाक होता है, उनकी बात समव है। यद्यपि यह बुद्धिसम्मत प्रातिभज्ञान प्रायिक नहीं है तथापि यह असभावना है। जो लोग कुछ प्रत्यक्षवादियों की भाँति प्रायिकता को ही सभावना और अप्रायिकता को असभावना मान बैठे हैं उनके अनुसार प्रातिभज्ञान का विषय अप्रायिक होने के कारण असम्भव है। किन्तु यदि अप्रायिकता और असभावना में कुछ भेद बुद्धिगोचर है तो प्रातिभज्ञान का विषय अप्रायिक होने के कारण असम्भव नहीं है। यदि प्रश्न किया जाय कि चन्द्रलोक में मनुष्य हैं कि नहीं, तो हम अपने समग्र अनुभव से कहेंगे कि चन्द्र के वातावरण और पृथ्वी के वातावरण में प्रायिक साम्य नहीं है और इस कारण चन्द्रलोक में मनुष्यों का होना अप्रायिक है। किन्तु यह अप्रायिकता असभावना नहीं है। संभव है कि चन्द्रलोक में मनुष्य या मनुष्य जैसे प्राणियों का निवास हो। इस प्रकार बुद्धि अप्रायिकता और असभावना में भेद करती है। इस भेद के फलस्वरूप वह प्रातिभज्ञान और उसके विषय को संभव मानती है। प्रातिभज्ञान को ऐक्यज्ञान तथा उसके विषय को परमेश्वर या परमार्थ कहा जाता है। परमार्थ प्रातिभज्ञान के लिए यथार्थ है किन्तु बुद्धि के लिए मात्र संभव।

बुद्धि के व्यापार को प्रायः तर्क कहा जाता है। यदि तर्क का अर्थ व्यवहित ज्ञान है तो सचमुच यह बौद्धिक ज्ञान का पर्याय है। किन्तु यदि तर्क का तात्पर्य पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतोदृष्ट अनुमान से है तो यह एक उत्कृष्ट बौद्धिक ज्ञान है। यद्यपि इस रूप में तर्क बुद्धि में सदा निहित रहता है तथापि इसका विकास कुछ निमित्त पाकर होता है। जब यह विकसित हो जाता है तब यह बुद्धि का लक्षण बन जाता है और बुद्धि इसका परिहार करने में असमर्थ हो जाती है। तर्क का परिहार बुद्धि का सत्यानाश होगा। अतः बुद्धि के इस लक्षण से ही सिद्ध है कि वह तर्कसंगत हो। यही कारण है कि हम तर्क से दूषित या असंगत कथनों को अवबोधिक अपलाप या वकवास कहते हैं।

अब प्रश्न उठता है कि क्या तर्क से बुद्धि का प्रामाण्य निश्चित होता है? आपाततः यह प्रश्न व्यर्थ प्रतीत होता है क्योंकि जो तर्क स्वयं बुद्धि का व्यापार है वह कैसे बुद्धि को अनिश्चित तथा अप्रामाणिक ठहरा सकता है? किन्तु इस प्रश्न को बढ़ती ने उठाया है। उन्होंने तर्क दिए हैं कि तर्क से बुद्धि संशय करती है और इस कारण वह किसी निश्चित ज्ञान को नहीं प्राप्त कर सकती है।

उनका दावा है कि तर्कालम्बक ज्ञान कभी स्वतः प्रामाणिक नहीं हो सकता क्योंकि एक तर्क का दूसरे तर्क से, दूसरे तर्क का तीसरे तर्क से, और इसी परंपरा से समस्त तर्कों का खण्डन होता जाता है। किन्तु तर्कालम्बक भी विचार करने से ज्ञात होता है कि आत्म-खण्डन की यह प्रवृत्ति तर्क का दूषण न होकर भूषण है। इससे तर्कालम्बक ज्ञान का स्वतः प्रामाण्य अक्षिप्त नहीं हो जाता। उल्टे, वह रक्तबीज की भाँति और प्रकट होता है। यह मिथ्या करता है कि तर्कालम्बक ज्ञान अपना कटु आलोचक है। वह अपनी पूर्ण आलोचना करता है। जितनी संभव बोटियाँ हो सकती हैं उन सब के परिप्रेक्ष्य से वह ऊहापोह करता है। किन्तु इन सब तर्कों के अन्तरात्म में बुद्धि निहित है। ये सब बुद्धि की किरणें हैं जिनके प्रकाश में वह अपने विषयों का ज्ञान प्राप्त करती है। यदि इन किरणों से विषयों के पृथक् अस्तित्व का खण्डन हो जाता है तो उससे बुद्धि की असत्ता या बौद्धिक ज्ञान की असमयता नहीं सिद्ध होती। उससे केवल यह सिद्ध होता है कि बुद्धि का ही एकमात्र अस्तित्व है और उसके प्रकाश में सभी विषय अन्तर्धान हो जाते हैं।

दर्शनशास्त्र के इतिहास में तर्कों की पारस्परिक खण्डन-प्रवृत्ति के दो विषुद उदाहरण हैं जिनका उल्लेख करना यहाँ अप्रासंगिक न होगा। पहला उदाहरण है अद्वैत वेदान्त का जिम्ने अध्यारोप और अपवाद की प्रणाली से ऐसे तर्कों को गृह्यलावद्ध किया है। प्रत्येक अध्यारोपात्मक तर्क अपवादालम्बक तर्क में खण्डित हो जाता है। किन्तु अपने खण्डन के अनन्तर ही वह एक दूसरे अध्यारोपात्मक तर्क को उत्पन्न कर देता है। यह दूसरा अध्यारोपात्मक तर्क भी पुनः किमी अन्य अपवादालम्बक तर्क से खण्डित हो जाता है। और खण्डन की यह प्रक्रिया तब तक चलती रहती है जब तक अध्यारोप और अपवाद की कोटि से तर्क अपने को उन्मुक्त करके मात्र बुद्धि की स्वयंप्रकाशता नहीं हो जाता। इस प्रकार समग्र खण्डनकर्ता के अस्तित्वका अतिशय बोध होता है। दूसरा उदाहरण हेगलवाद का है। प्रतिवाद ( Antithesis ) वाद ( Thesis ) का खण्डन करता है और अविवाद ( Synthesis ) प्रतिवाद का। इस प्रकार वाद-प्रतिवाद-अविवाद के एक त्रिक है जिसमें पूर्वपूर्व को उत्तरोत्तर खण्डित करता है और अन्तिम, अर्थात् अविवाद, मिथ्या होता है। अविवाद से वाद और प्रतिवाद वहिष्कृत नहीं होते प्रत्युत समन्वित होते हैं। वाद और प्रतिवाद का खण्डन इसलिए होता है कि वे एकांगी हैं और एक दूसरे के व्यवच्छेदक हैं। अविवाद दोनों का सम्राट् है। इस कारण एक और जहाँ वह दोनों का खण्डन करता है यहाँ दूसरी ओर वह दोनों का समन्वय करता है। किन्तु एक ही त्रिक से

तर्क के इल खण्डन-समन्वय का अन्त नहीं हो जाता। एक त्रिक से दूसरा त्रिक उद्भूत होता है और दूसरे त्रिक से तीसरा त्रिक और एवमादि। इन अनेक त्रिकों में पूर्वपूर्व त्रिक का अविवाद उत्तरोत्तर त्रिक का वाद हो जाता है। यह वाद अपना प्रतिवाद उत्पन्न करता है और प्रतिवाद अपना अविवाद। इस प्रकार सभी त्रिक एक-दूसरे से सवधित हैं। त्रिकों की यह शृंखला आत्यन्तिक तर्कणा पर आधारित है जो अन्ततः उस त्रिक में शान्त होती है जिसका अविवाद स्वयं बुद्धि है। इस प्रकार तर्कों की खण्डनात्मक प्रवृत्ति अन्ततः बुद्धि के प्रामाण्य और प्राथमिकता को सत्यापित करती है।

अद्वैत वेदान्त और हेंगलवाद के उदाहरणों से यहाँ यह तात्पर्य न लगाना चाहिए कि बुद्धिवाद के मात्र ये ही दो प्रकार हैं। इसका तात्पर्य केवल यह दिखाना है कि सशय और खण्डन बुद्धि के प्राथमिक प्रामाण्य को असिद्ध नहीं करते प्रत्युत उसको भूरिश सत्यापित करते हैं।

अभी तक के विवेचन से हमने सिद्ध किया है कि बुद्धि मौलिक और प्राथमिक ज्ञान-साधन है और इसका प्रामाण्य भी प्राथमिक तथा अखण्डनीय है। बुद्धि के अतिरिक्त जनश्रुति, प्रत्यक्ष तथा प्रातिभज्ञान ज्ञान-साधन हैं, किन्तु ये स्वतन्त्र साधन न होकर बुद्धि के सहकारी साधन हैं। प्रामाण्य की दृष्टि से बुद्धि का प्रामाण्य सत्य है, जनश्रुति का प्रामाण्य व्यावहारिक है, प्रत्यक्ष का प्रामाण्य यथार्थ, व्यावहारिक और प्रायिक है तथा प्रातिभज्ञान का प्रामाण्य सम्भव है। इससे बुद्धि के साक्षात् विषय सत्य या असत्य हैं। जनश्रुति के साक्षात् विषय व्यावहारिक या अव्यावहारिक हैं। प्रत्यक्ष के साक्षात् विषय यथार्थ या अयथार्थ, व्यावहारिक या अव्यावहारिक और प्रायिक या अप्रायिक हैं। और, प्रातिभज्ञान के साक्षात् विषय सभव या असम्भव हैं। इनमें से असम्भावना को छोड़कर प्रत्येक के बारे में कुछ प्रकथन किया जा सकता है, जो निरर्थक नहीं होगा। किन्तु प्रत्येक का सत्यापन और व्याख्यान मात्र बुद्धि के व्यापार से होता है।

सत्यता-असत्यता, प्रायिकता-अप्रायिकता, व्यवहार्यता-अव्यवहार्यता, यथार्थता-अयथार्थता और सम्भावना-असम्भावना को हम प्रामाण्य-अप्रामाण्य की कोटियाँ कह सकते हैं। प्रायः प्रामाण्य की दो ही कोटियाँ, अर्थात् मात्र सत्यता और असत्यता, मानी जाती हैं। किन्तु इन दो कोटियों के अतिरिक्त भी उपर्युक्त कोटियाँ हैं और ये दो कोटियाँ सर्वसंग्राहक नहीं हैं। यद्यपि उपर्युक्त कोटियों के पाँचों युग्मों में भिन्न-भिन्न प्रतिमान हैं, जिन्हें हम प्रामाण्य के विविध आयाम

कह सकते हैं, तथापि उनको हम प्रामाण्य के एक तारतम्य में रख सकते हैं। हम तारतम्य को जानने के लिए अप्रामाण्य से चलना सरल है।

स्पष्ट है कि सबसे बड़ा अप्रामाण्य असम्भावना का है, क्योंकि यह बुद्धि से अगोचर है और हम कारण इसकी न तो कल्पना की जा सकती है और न इसके बारे में कुछ कहा जा सकता है। यह विशुद्ध वकवास है। इसके अनन्तर हम अव्यवहार्यता को ले सकते हैं। जिस विषय का प्रामाण्य मात्र व्यवहार्यता पर निर्भर है उसकी अव्यवहार्यता असम्भावना के समीपतर है। फिर बुद्धि जिस विषय का कुछ भी व्यवहार नहीं करती उसका होना और न होना दोनों बराबर हैं। वह यदि अर्थशून्य नहीं तो अर्थशून्यवत् अवश्य है। इस कारण अव्यवहार्यता असम्भावना के सन्निकट है। किन्तु यह उससे अधिक प्रामाणिक है क्योंकि यह अचिन्त्य नहीं है।

अव्यवहार्यता के पश्चात् हम असत्य को ले सकते हैं। असत्य वह है जो स्वयं बाधित हो जाता है। वह अप्रमाण है। किन्तु उसका अप्रामाण्य अचिन्त्य नहीं है। वह चिन्त्य है। जो विषय असत्यापित होता है, उसका ग्रहण होता है, परीक्षण होता है और असत्यापन के पूर्व कुछ उपयोग भी होता है। इस प्रकार वह विलकुल अप्रामाणिक नहीं है। वह असम्भावना और अव्यवहार्यता से उच्चतर है। पुनश्च, असत्यता से भी उच्चतर अयथार्थता है, क्योंकि जहाँ असत्यता बाध है वहाँ अयथार्थता मात्र प्रतिकूलता है। जो विषय अपने प्रमाणीकरण के प्रतिकूल रहता है वह अयथार्थ कहा जाता है और जो उससे विलकुल नष्टप्राय हो जाता है वह असत्य कहा जाता है। इस प्रकार अयथार्थता असत्यता से अधिक प्रामाणिक है।

अयथार्थता के पश्चात् हम सम्भावना को ले सकते हैं। सम्भावना अप्रामाण्य और प्रामाण्य दोनों हो सकती है। किन्तु वह दोनों से भिन्न है। वह दोनों के मध्य में है। सम्भावना से लेकर असम्भावना तक पाँच अप्रामाण्य के स्तर हैं। और सम्भावना से ही वास्तव में प्रामाण्य का स्तर आरम्भ होता है।

सम्भावना से अधिक प्रामाणिक अप्रायिकता है। जो वस्तु एक बार भी घटती है वह अप्रायिक है। किन्तु सम्भावना तो वह है जो यद्यपि एक बार भी नहीं घटती है तथापि जिमकी घटना का कोई अवरोधक नहीं है। अतः स्पष्ट है कि अप्रायिकता सम्भावना में अधिक प्रामाणिक है।

फिर जो व्यवहार्य है वह अप्रायिक से अधिक प्रामाणिक है क्योंकि वह जितना उपयोगी है उतना अप्रायिक विषय नहीं। और, व्यवहार्य विषय से भी



अधिक प्रामाणिक वे विषय हैं जो यथार्थ हैं क्योंकि यथार्थ विषयों का जितना स्पष्ट और मुमगत् ज्ञान होता है उतना मात्र व्यवहार्य विषयों का नहीं। किन्तु यथार्थ विषय उतने प्रामाणिक नहीं हैं जितने प्रायिक विषय, क्योंकि यदि प्रायिक विषय सत्यप्राय हैं, अर्थात् मन्थ के समीपतर हैं, तो यथार्थ विषय केवल सत्य के अनुकूल हैं। इस प्रकार प्रायिकता यथार्थता से अधिक प्रामाणिक है। अन्ततः मन्थ का प्रामाण्य है जो मन्थसे बड़ा प्रामाण्य है और जिसका लक्षण कभी बाधित न होना है।

हम प्रामाण्य को पहले और अप्रामाण्य को बाद में रखकर सत्यता से लेकर असम्भावना तक की कोटियों को एक तारतम्य में रख सकते हैं जो इस प्रकार का होगा—

### प्रामाण्य से अप्रामाण्य तक

१ सत्यता २ प्रायिकता ३ यथार्थता ४. व्यवहार्यता ५ अप्रायिकता ६ सम्भावना ७ अयथार्थता ८. असत्यता ९. अव्यवहार्यता १०. असम्भावना।

अब यह जानना आवश्यक है कि प्रामाण्य का तारतम्य बुद्धि का आवश्यक व्यापार है। बुद्धि के पास जितने प्रत्यय हैं यदि वह उन सब को एक ही कमीटी पर कमने लगे तो अनेक प्रत्ययों का सत्यानाश हो जाय। जो लोग प्रामाण्य के तारतम्य का परीक्षण करते हैं उनका सिद्धान्त नितांत वितथ है। प्रत्ययों के विभिन्न ज्ञान या साधन, जिनसे वे प्राप्त होते हैं और उनके विभिन्न व्यापार तथा उपयोग इस तथ्य को मिश्र करते हैं कि उनके प्रामाण्य के विविध आयाम हैं।

अन्त में हम बुद्धि के एक और लक्षण पर विचार करेंगे। यह लक्षण है प्रयोजन। बुद्धि निरर्थक प्रयोजनवती है। वह कभी निःप्रयोजन व्यापार नहीं करती। ज्ञान के विषयों को प्राप्त करने में उसका प्रयोजन है उनका अर्थ करना, उनको एकीकृत करना और यथाशक्ति उनको व्यवहार्य बनाना। एकीकरण के ही परिप्रेक्ष्य से वह किसी दार्शनिक सस्यान की उद्भावना करती है। किन्तु हम उद्भावना में उसके व्यापार की इतिवृत्ति नहीं हो जाती। यह अनिवार्य कर्मोन्मुख है इसीलिए बुद्धि को कर्मानुसारिणी ( बुद्धि कर्मानुसारिणी ), अर्थात् कर्म का अनुसरण करने वाली, कहा गया है। यहाँ कर्म का अर्थ प्रारब्ध कर्म नहीं किन्तु वह प्रयत्न-व्यापार है जो बौद्धिक प्रयोजन के फलस्वरूप प्रादुर्भूत होता है। हमस प्रकट है कि बुद्धि मात्र ज्ञाता नहीं अपितु कर्ता भी है।

प्रायः प्रयत्न को इच्छा का व्यापार कहा जाता है और बुद्धि तथा इच्छा में केवल भेद ही नहीं प्रत्युत पार्थक्य भी किया जाता है। इसके कारण बुद्धि को मात्र ज्ञाता माना जाता है। किन्तु इतने पर भी कहा जाता है कि बुद्धि अपने सामने एक प्रयोजन रखती है। अब प्रश्न है कि यदि बुद्धि प्रयोजन रख सकती है तो क्या वह कर्त्ता नहीं है ? जो लोग कहते हैं कि बुद्धि प्रयोजनवती होते हुए भी कर्त्ता नहीं है उनके मत से बुद्धि अपने प्रयोजन को कार्यान्वित नहीं कर सकती। फिर उनके मत से इच्छा ज्ञानस्वरूपिणी नहीं है और इसलिए उसके सामने बुद्धि का प्रयोजन उपस्थित नहीं हो सकता। फलतः बुद्धि का प्रयोजन कार्यान्वयन से नित्य वंचित रहता है। यह है कोरा बुद्धिवाद और कोरा इच्छावाद का विभेद जो प्रथम को पशु या निष्क्रिय बना देता है और द्वितीय को अन्ध या अज्ञ।

क्या प्रयोजन की उद्भावना यह सिद्ध नहीं करती कि बुद्धि मात्र ज्ञाता न होकर कर्त्ता भी है ? यदि बुद्धि प्रयोजन कर सकती है तो यह कहना कि वह अपने प्रयोजन के कार्यान्वयन में अग्रसर नहीं हो सकती, हास्यास्पद है। प्रयोजन में ज्ञान-शक्ति और इच्छा-शक्ति का सम्मेलन होता है। इस कारण प्रयोजन की उद्भावना ही उसके कार्यान्वयन की सभावना है। इस सभावना को चाहे इच्छा कार्यान्वित करे या बुद्धि, किन्तु मूलतः दोनों में कोई अन्तर नहीं है। इच्छा-बुद्धि या बुद्धि-इच्छा का मौलिक व्यापार अपने समक्ष एक प्रयोजन प्रस्तुत करना है। जब प्रयोजन के कार्यान्वयन में व्यापार आरम्भ होता है तो हम इस व्यापार करने वाली शक्ति को इच्छा कह देते हैं। किन्तु प्रयत्न करने वाली शक्ति की मूल प्रेरणा या प्रवर्तना वह बुद्धि है जो प्रयोजन प्रस्तुत करती है।

बुद्धि को कर्मानुसारिणी या कर्मपथगामिनी मानने से कोरा बुद्धिवाद दूर हो जाता है और यथार्थ बुद्धिवाद स्पष्ट हो जाता है।

अब प्रयोजन के दृष्टिकोण से विचार करने पर ज्ञात होता है कि समस्त ज्ञेय विषयों की प्राग्गोप्यता मात्र सामान्यवती बुद्धि या कोरी बुद्धि नहीं प्रत्युत कर्मानुसारिणी बुद्धि या प्रयोजनवती बुद्धि है। विषयों के ज्ञान का आधार जैसे ज्ञानस्वरूपिणी सामान्यवती बुद्धि की विधा है वैसे गत्यतः सप्रयोजनता बुद्धि का अनिवार्य लक्षण है। इस कारण ज्ञान-विधा प्रयोजन-विधा है। अतः बुद्धि के विषय मात्र ज्ञान-विषय नहीं अपितु प्रयोजन के भी विषय हैं। इस दृष्टि से उनको मात्र विषय या ज्ञेय न कहकर मूल्यांकित विषय या

मूल्य (Value) कहा जाता है। कोई ऐसा विषय नहीं है जो मूल्यांकित न हो। प्रत्येक विषय का कुछ प्रयोजन या अर्थ (value) रहता है। इसी कारण उसको 'अर्थ' कहा जाता है। उनमें से जिसका प्रयोजन निरपेक्ष रहता है उसे परमार्थ कहा जाता है। साधारण अर्थ से लेकर परमार्थ तक अर्थों की एक पद्धति है, एक सोपान है। प्रत्येक विषय इस पद्धति के किसी अर्थ का स्थान या अधिष्ठान या निमित्त है। इसी कारण हम उसको वस्तु कहते हैं। यहाँ यह कहना अप्रासंगिक न होगा कि वस्तु पद मूलतः उपपद था और कथावस्तु, व्रणवस्तु, वादवस्तु, धर्मवस्तु, आदि समस्त पदों में व्यवहृत होता था। इन प्रयोगों में वह अधिष्ठान या आश्रय का वाचक था। उदाहरण के लिए कपिल के अधिष्ठान को कपिलवस्तु, व्रण के अधिष्ठान को व्रणवस्तु और कथा के अधिष्ठान को कथावस्तु कहा जाता था। इस प्रयोग के अनुसार ही प्रत्येक विषय को अर्थवस्तु या अर्थ अर्थात् मूल्य का अधिष्ठान कहा जाने लगा। परन्तु क्योंकि सभी विषय किसी-न-किसी अर्थ के अधिष्ठान हैं इस कारण इन विषयों को मात्र वस्तु पद से संकेत किया गया और जिन अर्थों के ये अधिष्ठान थे उनका प्रत्याहार कर दिया गया। इस प्रकार वस्तु शब्द उपपद से पद बना और मान अधिष्ठान के वाचक से अधिष्ठान का वाचक हो गया। किन्तु यह ध्यान देने योग्य है कि यह शब्द मूलतः और यथार्थतः वास-स्थान का वाचक है और प्रत्येक विषय को वस्तु इसलिए कहा जाता है कि वह किस-न-किसी अर्थ या प्रयोजन का वासस्थान है।

वस्तुवाचक पदों में यथार्थ और तथ्य का भी उल्लेख करना अप्रासंगिक न होगा। यथार्थ का भी तात्पर्य वह विषय है जो अर्थ के अनुकूल अर्थात् अर्थ—जैसा या यथा-अर्थ हो। प्रत्येक विषय यदि किसी अर्थ के अनुकूल है तो नि मन्टेह वह यथार्थ है। फिर, उसी को तथ्य इसलिए कहा जाता है कि वह यथातथ्य है अर्थात् तथ्यता के अनुकूल है। तथ्यता परमार्थ या परम मूल्य का वाचक है क्योंकि वह जैसा है—वैसा-ही है। वह अद्वितीय है। तथ्यता का तात्पर्य अर्थात् उस मापान से भी हो सकता है जिसमें सभी अर्थ स्थाने या यथाम्थान हैं। इस प्रकार ज्ञेय विषयों के लिए हमारी भाषा में जितने पद हैं वे सब इस बात के प्रमाण हैं कि वे मात्र कोरे ज्ञान के विषय नहीं हैं अपितु प्रयोजनवान् ज्ञान के मायक विषय हैं। दूसरे शब्दों में वे मूल्यांकित वस्तुएँ हैं या अर्थ हैं। अतः ज्ञान मात्र विषयाकारक नहीं है। वह अर्थ-ग्रहण है।

किन्तु इस समय कुछ लोग वस्तु, तथ्य, यथार्थ, और अर्थ को ही नहीं प्रत्युत परमार्थ को भी मात्र विषय के रूप में प्रयोग करते हैं। वस्तु पद मात्र अधिष्ठान का वाचक होने से इस रूप में प्रयुक्त किया जा सकता है। किन्तु कैसे तथ्य, यथार्थ, अर्थ और परमार्थ पद मात्र विषय के वाचक हो सकते हैं, यह बुद्धि के ग्रहण से परे है। ये पद किसी मूल्याकन या मानाकन व्यापार के कर्म हैं। जो अर्थकर है वह अर्थ है, जो तथ्यता के योग्य या अनुरूप है वह तथ्य है, जो अर्थ के अनुकूल है वह यथार्थ है, और जो अर्थ के परम अनुकूल है वह परमार्थ है। इस प्रकार प्रत्येक पद अपने मानाकन का संकेत करता है। इतने पर भी जो लोग इन पदों का प्रयोग मात्र विषयाकारक रूप में करते हैं उन्हें भाषा का अनर्थ करने वाला न समझा जाय तो और क्या समझा जाय ?

प्रत्येक वस्तु के अर्थ को जानना वास्तव में उस अर्थ या प्रयोजन को जानना है जिसका वह अधिष्ठान है। स्पष्ट है कि प्रत्येक वस्तु का यह अर्थ बुद्धि ही बतला सकती है और प्रत्यक्ष इसकी सूचना कदापि नहीं दे सकता। कारण, उस अर्थ को जानने में सामान्य और प्रयोजन का ज्ञान निहित है और यह ज्ञान बुद्धि की वह उपज्ञा है जो प्रत्यक्ष की सीमा के परे है।

यह कहना कि प्रत्यक्ष के विषय मात्र सवेद्य गुणों के सघात हैं और वे अर्थ या प्रयोजन के वास-स्थान नहीं हैं, समस्त बौद्धिक ज्ञान के विरुद्ध है। यदि हम उनको सवेद्य गुणों का सघात भी मानें तो हमें मानना पड़ेगा कि इस सघात का सूत्र वह प्रयोजन है जो उनके अर्थ को निर्धारित करता है। बिना इस प्रयोजन-सूत्र के उनका विश्लेषण करना वास्तव में मन के लड्डू खाना है।

अब हम इस चर्चा को और आगे न बढ़ाकर यही समाप्त करना चाहते हैं। बुद्धिवाद के मूलभूत सिद्धान्तों का हमने विवेचन कर लिया है। उपसंहार में यह कहना अनावश्यक न होगा कि बुद्धिवाद का मुख्य लक्ष्य ज्ञान—विषयों का स्पष्ट करना, उनका स्थापन करना तथा उनके प्रयोजन या अर्थ को दिखलाकर हमें सच्ची देना और प्रवर्तना या कर्म करने की प्रेरणा देना है। इसका मुख्य सिद्धान्त यह है कि ज्ञान, प्रयत्न तथा कथन के प्रमाणीकरण का एकमात्र आधार बुद्धिगोचरता है। इस सिद्धान्त के विरोध में जो अन्य सिद्धान्त प्रस्तुत किये जाते हैं बुद्धिवाद उनकी आलोचना करता है और इससे लाभ उठाकर अपने को और दृढ़ करता है।

## प्रातिभ ज्ञान का स्वरूप

वैशेषिक मतानुसार बुद्धि विद्या तथा अविद्या दो प्रकार की होती हैं। विद्या-बुद्धि प्रमा है और अविद्या-बुद्धि अयथार्थ या अप्रमा। विद्या-बुद्धि भी प्रत्यक्ष, लैङ्गिक, स्मृति तथा आपे चार प्रकार की होती है। आपे विद्या-बुद्धि अतीत तथा अनागत वस्तु का ज्ञान है। नैयायिक इसे योगियो के अलौकिक प्रत्यक्ष के अन्तर्गत मानते हैं। प्रश्नपाद कहते हैं—

“आम्नायविधानाम्ऋषीणामतीतानागतवर्तमानेष्वर्थेष्वतीन्द्रियेषु धर्मादिषु ग्रन्थोपनिबद्धेष्वनुपनिबद्धेषु चात्ममनसो संयोगविशेषाद् धर्मविशेषाच्च यत् प्रातिभम् यथार्थनिवेदनज्ञानमुत्पद्यते तदार्पमित्याचक्षते।”<sup>१</sup>

ग्रन्थवद्ध अथवा ग्रन्थावद्ध अतीन्द्रिय भूत-अविष्य-वर्तमान वस्तुओं का आत्मा तथा मन के विशिष्ट संयोग में अथवा वस्तु के लक्ष्य विशेष से वेद रचने वाले ऋषियों के ज्ञान को प्रातिभ ज्ञान कहते हैं।

आत्मा के अस्तित्व का ज्ञान इसी में होता है। यहाँ स्मरणीय है कि प्रातिभज्ञान अतीन्द्रिय निपयो का ज्ञान है। जहाँ इन्द्रियाँ नहीं जा सकती हैं वह प्रातिभ ज्ञान का क्षेत्र है। उपनिषदों में भी कहा गया है कि ज्ञान इन्द्रिय और मन में अगोचर है। पर उस का यह अभिप्राय नहीं कि यह ज्ञान बुद्धि-गम्य नहीं है। यह बुद्धि का ही ज्ञान है। बुद्धि आत्मा की नियत वृत्ति है। यह ज्ञान आत्मा तथा मन के संयोग में ही उत्पन्न होता है। पर यह पुरुष की विकल्पना के आश्रित नहीं है। यह वस्तु के आश्रित है। वस्तु का याथातथ्य ज्ञान ही प्रातिभ ज्ञान है।

प्रातिभ ज्ञान प्रत्यक्ष की भाँति इन्द्रियजन्य होना है। पर प्रत्यक्ष अमयज्ञीय ज्ञान है और प्रातिभ ज्ञान मयज्ञीय ज्ञान है। प्रत्यक्ष ज्ञान वस्तुतः

<sup>१</sup> प्रश्नपादभाष्य, द्वितीय अनुवाद सहित (चौधम्भा) पृ० २०८-२०९।

किन्ना या किमर्थवत्ता का ज्ञान है। ईदले के जल्दों में यह 'क्या' (The what) का ज्ञान है। प्रत्यक्ष दो प्रकार का होता है—मविकल्पक और निविकल्पक। मविकल्पक प्रत्यक्ष तो किमर्थवत्ता का ज्ञान है। निविकल्पक प्रत्यक्ष न तो प्रमा है और न अप्रमा है। इसमें केवल अनुभूतिमात्र होती है। उसका अर्थोक्ति नहीं होता है। निविकल्पक प्रत्यक्ष में केवल इदना (thisness) रहती है। इसमें केवल पदार्थों की इन्द्रियगोचर प्रत्यासत्ति रहती है। प्रातिम ज्ञान में भी निविकल्पक प्रत्यक्ष की तरह इदता रहती है। कुछ न कुछ वस्तु प्रत्यक्ष रहती है। पर इसमें उस प्रत्यामश्र इदना का यथार्थ ज्ञान भी होता है। मविकल्पक प्रत्यक्ष की तरह इदता को किमर्थवत्ता या किन्ना नहीं समझा जाना बरन् इदता को तत्त्व या तत्ता या तथता (thatness) समझा जाता है। प्रातिम ज्ञान में किन्ना का वृथात्व प्रकट रहता है। एक मात्र तत्त्व ब्रह्म हैं। बहो इदम् (thus) के रूप में इन्द्रियगोचर होता है। पर इस इदम् का मविकल्पक प्रत्यक्ष द्वारा बगन् अर्थ लगाया जाता है। यह बगन् इदम् पर आरोपित अर्थ है, न कि उसका याथार्थ्य ज्ञान। याथार्थ्य ज्ञान वह है जिसमें कोई वस्तु (तत्) अपने निजस्वरूप (तत्+त्व या तत्ता) तत्त्व द्वारा ज्ञान होती है। इसीलिए याथार्थ्य ज्ञान को तत्त्वज्ञान कहते हैं। यह तत्त्वज्ञान प्रातिमज्ञान से अथवा प्रणिभा से ही सम्भव है। इदम् में बगन् की प्रतीति मिथ्या है। इदम् में तो मदा ब्रह्म का ही रूप प्रकट होता है। गण्डगोपाय का भी यही मन है—इदंमया ब्रह्म मदं वक्ष्ये (विवेकचूडामणि श्लोक २३८)। आरोपित बगन् तो केवल किमर्थवत्ता है। आगेतिम्याम्नि किमर्थवत्ताधिष्ठानमाभानि तथा प्रदेण (बहो श्लोक २३७)

प्रातिमज्ञान मन् का माशान्कार है। इसीलिए इसका भारतीय दर्शन में 'दर्शन' नाम से अभिधान किया जाता है। इसके अन्य पर्याय बुद्धि, मति, दृष्टि और ज्ञान हैं। ज्ञान शब्द प्रायः अनुभव याथार्थ्य के अर्थ में भी प्रयुक्त होता है। बोध की भी यही दशा है। इसीलिए उस ज्ञान का प्रातिमज्ञान (Intuitive knowledge) कहना ही उचित है।

यह प्रातिमज्ञान अपरमेश है। वेदान्तपरिभाषा-कार धर्मशास्त्रवेन्देरा कहता है कि यदि ज्ञान का परमेश मान लिया जाए तो फिर अपरमेश भ्रम की निवृत्ति असम्भव हो जायगी। परमेश-परमेशभ्रमनिवृत्त्यानुवपत्ते। भ्रम अपरमेश अर्थात् माशान् ज्ञान है। इसका निवारण किसी परमेश ज्ञान से

नही हो सकता है। कोई साक्षात् ज्ञान ही भ्रम को दूर कर सकता है। सच्चा ज्ञान इसीलिए अपरोक्ष या साक्षात् ज्ञान होता है। यह भ्रम, सशय, विपर्यय, अनध्यवसाय आदि अज्ञानों को दूर कर देता है।

डेकार्ट के शब्दों में भी प्रातिभज्ञान अपरोक्ष है। हमें अपने अस्तित्व का प्रातिभज्ञान होता है। प्रातिभज्ञान का विषय हमारी आत्मा है।

प्रातिभज्ञान भ्रम—निवारक है। निषेध सदा विधिमूलक होता है। जब हम 'नेति नेति' कहते हैं तो यह किसी विधायक प्रातिभज्ञान के आधार पर ही कहते हैं। इसी प्रकार सशय-विपर्यय भी अपने निवारक की ओर सकेत करते हैं। प्रातिभज्ञान में प्रमा-अप्रमा या सशय नहीं होता है। वह प्रमा मात्र है। जो सभी अप्रमाओं को दूर कर देती है वह अप्रमा कैसे हो सकती है? प्रकाश जैसे अन्धकार को दूर करता है वैसे ही ज्ञान अज्ञान को दूर करता है।

प्रातिभज्ञान के दो अंग हैं, एक प्रतिषेधात्मक और दूसरा विधायक। प्रतिषेधात्मक स्वरूप विचार से उत्पन्न होता है। हम विचार करने पर जानते हैं कि 'हम' शरीर आदि से भिन्न हैं। "नाहम् देहोऽसद्रूपो ज्ञानमित्युच्यते बुधै।" में असद्रूप शरीर नहीं हूँ, इसी को ज्ञान कहते हैं। आत्मा शरीर-इन्द्रियमन प्राण विज्ञानादि से व्यतिरिक्त है। इस व्यतिरिक्तता का ज्ञान सच्चा ज्ञान है।

प्रातिभज्ञान का विधायक स्वरूप उसका प्रातिस्विक ज्ञान है। ब्रह्मात्मैकत्वविज्ञान सम्यग्ज्ञान श्रुतेर्मतम्।" श्रुतियों ने ब्रह्म और आत्मा के ऐक्य के विशेष ज्ञान को ही सम्यग्ज्ञान या सम्यग्दर्शन माना है। "ब्रह्मैवाहं सम शान्त सच्चिदानन्दलक्षण।" इसी को सच्चा ज्ञान कहते हैं। मैं सच्चिदानन्द लक्षण वाला सम शान्त ब्रह्म ही हूँ—यही ज्ञान का विधायक स्वरूप है। जब कहा जाता है कि "ऋते ज्ञानान् मुक्ति" अथवा "आत्मैक्यबोधेन विना विमुक्तिर्निद्वयति" तो इसी ज्ञान का अभिप्राय रहता है।

चरम सत्ता के ज्ञान और अस्तित्व में अभेद है। आत्मा का अस्तित्व और ज्ञान दोनों एक ही वस्तु है। इसलिए ज्ञान और सत्ता की एकरूपता स्थापित की जाती है और सामान्यतः आत्मा शब्द में ही ज्ञान का भी अभिधान हो जाता है।

ज्ञान समग्र और सम है। यह नानात्व का ज्ञान नहीं है। यह केवल आत्म-ब्रह्म-वादात्म्य रूप एक सत्ता का ज्ञान है। इसके अन्तर्गत प्रत्य

और अनुमान दोनों आ जाते हैं। प्रत्यक्ष और ज्ञान या प्रातिभज्ञान का सम्बन्ध हम देख चुके हैं। प्रत्यक्ष वस्तु अप्रमा है। जब वह प्रमा हो जाता है तो प्रातिभ हो जाता है। प्रातिभ ज्ञान में भी प्रत्यक्ष होता है। अनुमान प्रत्यक्ष पर प्रतिष्ठित होता है। यदि इसका आधार-स्तम्भ अप्रमा है तो वह सावध्य तर्क कहा जाता है और त्याज्य है। पर जब वह प्रमा अर्थात् सम्यग्ज्ञान पर आधारित रहता है तो निरवध्य और ग्राह्य है। यही शङ्करोक्त प्रतिपादित वेदान्त का सिद्धान्त है।

वेदान्तियों में प्रातिभज्ञान की उत्पत्ति-विषयक दो प्रधान मत हैं। पद्मपादाचार्य का कहना है—“तत्त्वमसि इत्यादि वैदिक वाक्यों से ही सम्यग्ज्ञान उत्पन्न होता है।” सविदापरोक्ष (ज्ञान की अपरोक्षता) इन्द्रिय-विशेष से उत्पन्न नहीं होता है, किन्तु वह प्रमेय-विशेष निवन्धन है। ज्ञान श्रुतिगम्य है। श्रुति का वाक्यार्थ जान लेने पर हमें भी ज्ञान हो सकता है। परन्तु वाचस्पति मिश्र का मत है कि ज्ञान इन्द्रियजन्य है। वह विषयविशेष से उत्पन्न नहीं होता। एक ही सूक्ष्म वस्तु को पटु तथा अपटु इन्द्रिय क्रमशः प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष करती है। इसी प्रकार कुछ पटु प्रातिभ ज्ञान विशेष रूप में करते हैं और कुछ अपटु विलकुल नहीं करते। ब्रह्मसाक्षात्कार का कारण मनन और निदिध्यासन से परिष्कृत मन है। मन के द्वारा ही ब्रह्म को देखना चाहिए। मनसैवानुद्गृह्यते, यह श्रुति कहती है। शङ्कराचार्य का कहना है कि वाक्यार्थविचारणाध्यवसाननिवृत्ता हि ब्रह्मावगति, नानुमानादिप्रमाणान्तरनिवृत्ता, अर्थात् वेद-वाक्यार्थ के विचार में जो तात्पर्य-निश्चय होता है, उससे ब्रह्मज्ञान निष्पन्न होता है, अनुमानादि प्रमाणान्तर से निश्चय नहीं होता। शङ्कराचार्य के ही मत को पद्मपादाचार्य मानते हैं। पर ज्ञान और अनुमान का जैसा सामञ्जस्य शङ्कर ने दिखलाया वैसा पद्मपादाचार्य ने नहीं। वाचस्पति मिश्र के इस मत में मत्स्याश अधिक है कि “मनन ज्ञान के लिए आवश्यक है।” वेद-वाक्यों से अपनी सामर्थ्य का पता लगाने के पश्चात् हम मनन और निदिध्यासन द्वारा आत्मबोध-रूप ज्ञान की प्राप्ति करते हैं। मनन ज्ञान से भिन्न नहीं है। तर्क शून्य म गन्धर्व-नगर नहीं है। इसकी ज्ञान में प्रतिष्ठा है। इसकी विकृति या शुष्कता को दूर करने पर इसे ज्ञान-प्राप्ति का द्वार बनाया जा सकता है। शङ्कराचार्य कहते भी तो हैं—“तर्केणापि ज्ञातुं शक्यते।” (मादूक्यकारिकाभाष्य) तर्क में भी ज्ञान प्राप्त हो सकता है।

इस विवेचन का निष्कर्ष है कि ज्ञान तर्क या अनुमान और प्रत्यक्ष का अविरोधी है। प्रातिभज्ञान तर्क तथा प्रत्यक्ष की आधार-निधि है। कुछ लोग



ममज्ञते हैं कि प्रातिमज्ञान अवैज्ञानिक है। पर यह भ्रम है। आधुनिक वैज्ञानिकों ने दिखाया दिया है कि विज्ञान की आधार-शिला यही प्रातिमज्ञान है। ज्यामिति के मूलभूत सिद्धान्तों को हम प्रतिभा में ही स्वयंसिद्ध जानते हैं। डेकार्ट कहता है कि  $२+२=४$  यह ज्ञान प्रातिम है।  $३+१=४$  यह ज्ञान भी प्रातिम है। इन दो प्रातिमज्ञानों से हमें  $२+२=३+१$ —यह तार्किक अथवा अनुमित ज्ञान प्राप्त होना है। न्यूटन का भौतिकशास्त्र प्रातिम ज्ञान पर ही अवलम्बित है। प्रत्येक विज्ञान में कतिपय स्वयं सिद्ध प्रतिज्ञाएँ होती हैं जिनको केवल प्रतिभा में ही जाना जा सकता है। अतएव यह ममज्ञता चाहिए कि प्रातिमज्ञान अवैज्ञानिक नहीं है।

बोडा प्रातिमज्ञान प्रत्येक व्यक्ति करता है। कम में कम उसे अपने अस्मिन् का ज्ञान तो होता ही है। जो उसका भी प्रत्याख्यान करते हैं वे झूठे ही प्रमाण करने हैं। तर्क में उन्हें उत्तर दिया जा सकता है कि तुम्हारा प्रत्याख्यान ही अस्मिन् है। हम प्रातिमज्ञान की पराकाष्ठा आत्मबोध अथवा ब्रह्मात्मैक्यबोध में होती है तो विरले महानुरुपों की ही लभ्य है।

नैयायिक जयन भट्ट ने न्यायमञ्जरी में लिखा है कि यागियों का प्रातिम-ज्ञान निर्मल और सर्वविषयक होता है और माछाण्य मनुष्यों को भी कभी-कभी कुछ अनागत विषयों का प्रातिमज्ञान होता है। फिर उनका कहना है कि यदि यह प्रातिम ज्ञान अनर्थजन्य, मन्दिग्र, बाधपूर्ण और दुष्टकारण में उत्पन्न नहीं है तो प्रमाण है और यदि वह बाधित हो जाना है तो उसे अप्रमाण कहना चाहिए। परन्तु अन्य दार्शनिकों का कहना है कि जो प्रातिमज्ञान अप्रमाणित हो जाना है वह वास्तव में प्रमाण है ही नहीं।

## ज्ञान में साक्षात्त्व

### १ अन्तर्दृष्टि

सम्प्रदाय रहे या न रहे, निकाय हो या न हो, किन्तु अन्तर्दृष्टि दोनों अवस्थाओं में रहती है। दर्शन और दृष्टि में अन्तर है। दर्शन का रूप एक निकाय या मस्थान का रूप है और दृष्टि का रूप किसी विषय के अवलोकन का है। पुराने दार्शनिकों के मतों का विकास प्रायः दृष्टि में आरम्भ होकर दर्शन तक हुआ है। किन्तु आधुनिक दार्शनिकों का मत उल्टा है : वह दर्शन से आरम्भ होता है और दृष्टि में पूर्णतया विकसित हो जाता है। यह कहने की तनिक भी आवश्यकता नहीं है कि आज दर्शन की नहीं किन्तु दृष्टि की आवश्यकता है। विद्या-अभ्यास का लक्ष्य समग्र दृष्टि का प्राप्ति करना है—वह दृष्टि जिसमें कोई पहेलू छूट न जाय। यह दृष्टि अन्तर्दृष्टि है।

अन्तर्दृष्टि बाहरी दृष्टि में भिन्न है। वह दूरदृष्टि में भिन्न है। धाम्निष्ठ में वह दृष्टि ज्ञान की शक्ति नहीं है। कुछ लोग उसे प्रज्ञाचक्षु कहते हैं और हमका अर्थ बौद्धिक दृष्टिकोण करते हैं। किन्तु अन्तर्दृष्टि प्रज्ञाचक्षु या बुद्धि नहीं है।

फिर भी समस्त दृष्टि ज्ञान तथा बुद्धि के आधार के रूप में अन्तर्दृष्टि है। वह उनमें भिन्न होने हुए भी उनका आधार है। वह माक्षात् आत्मा की अनुभूति है।

### २ प्राप्तिम ज्ञान

अन्तर्दृष्टि में प्राप्तिम ज्ञान प्राप्तिम ज्ञान है। यह चाक्षुष ज्ञान नहीं है। यह बौद्धिक ज्ञान भी नहीं है। बौद्धिक ज्ञान परोक्ष है, उसमें ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान की त्रिपुटी रहती है। किन्तु अन्तर्दृष्टि में यह त्रिपुटी नहीं रहती है। यह अप-

रोक्ष ज्ञान है। इसको अपरोक्ष अनुभव, सद्य अनुभव, साक्षात् अनुभव या भावना भी कहा जाता है। यही साक्षात्त्व है।

अपरोक्ष अनुभव प्रातिभ ज्ञान है। प्रातिभ ज्ञान पूर्णतः अपरोक्ष है इस ज्ञान में ज्ञाता और ज्ञेय एक हैं, यहाँ तत्त्व को जानना तत्त्व होना है। आत्मा का ज्ञान प्रातिभ बोध का एक उदाहरण है। किन्तु प्रातिभ ज्ञान हमारी आत्मा के सकीर्ण क्षेत्र तक ही नहीं सीमित है। जैसे हमारी आत्मा अधिक विकसित होती है, वैसे हमारा प्रातिभ ज्ञान भी होता है, जितना अधिक तत्त्व को यह आत्मसात् कर सकती है और अपने से अभिन्न कर सकती है, उतना ही अधिक यह तत्त्व का प्रातिभ ज्ञान प्राप्त करती है। जीवन की गहन वस्तुएँ केवल प्रातिभ बोध के द्वारा जानी जाती हैं। हम उनके सत्य की प्रत्यभिज्ञा करते हैं, न कि उनके बारे में तर्कणा करते हैं।

फिर प्रातिभ ज्ञान सच्चा ज्ञान है। अपरोक्षता उसका लक्षण है, उसके विषयो का व्यक्तित्व है। उसके अन्दर (क) प्रत्यक्ष, (ख) कल्पना तथा (ग) भावना का समावेश है। सिवा स्वयं केवल चेतना के, उसका कोई सामान्य रूप नहीं है। वह शुद्ध सवेदना के समान निष्क्रिय और निरर्थक नहीं है। प्रातिभ ज्ञान अनिवार्यतः प्रकाशक या व्यञ्जक है। इसका तात्पर्य यह नहीं है कि सभी प्रतिभान ऊपर से शब्दों में या कलाकृतियों में अभिव्यक्त हैं। इसका तात्पर्य यह है कि प्रतिभान स्वयं एक अभिव्यक्ति है। प्रतिभान स्वयं सृजनात्मक कला है, कलाकार तो साधारणतया केवल वह मानव है जिसके प्रतिभान साधारण रूप से निर्मल और स्पष्ट हैं और जो उन्हें भौतिक रूप देना जानता है।

प्रातिभ ज्ञान आत्मा की कोई शक्ति नहीं है, वह स्वयं साक्षात् अखण्ड आत्मा है। इसके अनिवार्य लक्षण अपरोक्षता, मूर्तता और अखण्डता हैं। यही स्वप्रकाश या स्वयंप्रकाश है। यही वह ज्ञान है जो स्वयंसिद्ध है।

### ३ अपरोक्षता

अपरोक्षानुभूति कोई विशिष्ट अनुभूति नहीं है जो समाधि की ही अवस्था में जानी जा सके। यह समस्त ज्ञान का अनिवार्य अनुपगो है। यह द्विविध है।

(१) एक वह अपरोक्षता है जिससे हमारा अनुभव आरम्भ होता है जैसे 'यह मेज है'—यही 'यह' का ज्ञान। फिर (२) एक वह अपरोक्षता है जिसमें हमारे ज्ञान का पूर्ण विकास होता है, यह परमतत्त्व का ज्ञान है जो अभेद-ज्ञान

है। इन दोनों अपरोक्षताओं के मध्य समस्त परोक्ष ज्ञान है जिसका लक्षण सम्बन्धयुक्त होना है। पहली अपरोक्षता वह अनुभूति है जिसमें कोई भेद या सम्बन्ध उत्पन्न ही नहीं हुआ है और दूसरी अपरोक्षता वह अनुभूति है जिसमें सभी भेद या सम्बन्ध उत्पन्न होने के बाद एकीकृत हो जाते हैं। सम्बन्ध-ज्ञान इस प्रकार उत्पन्न होता है और शान्त होता है। अपरोक्ष अनुभव ज्यों का त्यों बना रहता है।

परोक्ष-ज्ञान में भी अपरोक्ष अनुभव रहता है। इस अपरोक्षता का मुख्य लक्षण ज्ञान और सत् का एकमेक होना है। यही अपरोक्षता परोक्ष-ज्ञान की गतिशील बनाती है, उसको सार्थक करती है या बर्गमा के शब्दों में कहें तो उसको संप्राप्त बनाती है। यह कहना सत्य नहीं है कि जब आत्मा और अनात्मा के भेद तथा सम्बन्ध ज्ञान में उत्पन्न हो जाते हैं तो अपरोक्ष अनुभव का अस्तित्व समाप्त हो जाता है। तब भी एक अपरोक्ष पृष्ठभूमि रहती है जिस पर सभी अनुभव निर्भर होते हैं। मानसिक विकास की किसी भी अवस्था में मात्र विषयी और विषय का सह-सम्बन्ध यथार्थतः उपलब्ध नहीं होता है। जो उपलब्ध होता है वह इस सम्बन्ध से अधिक है। यह एक अनुभूत सम्प्रदाय है और इस सर्वप्राप्ति एकता पर समस्त सम्बन्ध आधारित हैं। फिर अपरोक्ष अनुभव कोई अवस्था नहीं है जो किसी समय हो सकती है और किसी समय समाप्त हो जाती है। हर सम्बन्ध और हर भेद तदा एक अपरोक्ष पृष्ठभूमि पर आधारित हैं जिससे हम अवगत हैं। अपरोक्ष अनुभव के अन्दर में सभी विकास शामिल हैं जो एक अर्थ में उसका अतिरिक्तकमण करते हैं। नहीं वास्तव में उन विकासों का निर्णायक है।

यह मत उपनिषदों के उन दार्शनिकों में मिलता-जुलता है जिन्होंने "एतद् अयं सत्" (यह वह है) का प्रतिपादन किया। श्रद्धा में हमें भी "यद्-मयम्" कहा है। हमारा अभिप्राय है कि हमें "यद्, यद्" (एतद्, मयम्) में जिन शब्दों का अपरोक्ष साक्षात्कार होगा है उन्हीं को निर्दिष्ट अर्थ में जानना मान्य है, यहवना या यहवना है। "यद्" का अर्थ करना ही दर्शन है। हम अर्थ को जानने में परोक्ष ज्ञान की सभी कोटियों का उपयोग है। किन्तु उन कोटियों का मुख्य रूप अवयव न है। भाषा की अवरोधानुभूति है। हमारी अनुभूति सभी भाषाओं का प्रयोग है।

यद् (इदम्) की अनुभूति सभी अनुभूतियों का दर्शन है। किन्तु यह सत्य है, किन्तु है। इस प्रश्न का उत्तर ज्ञान विषय प्रसार में देना है। हमारे सामने प्रमाण है। उत्तर की जटिलता के कारण 'यद्' के अर्थों में हमारी भाषा की जटिलता

ही सर्वोच्च ज्ञान है। यह ज्ञान भी अपरोक्ष होता है क्योंकि इसमें तद्-रूप विषय और तद्-ज्ञाता या तज्ज्ञता एकमेक रहते हैं।

## ४ ज्ञान और सत्ता की एकता

ज्ञान और सत्ता को एकता को कई ढंगों से देखा जाता है। प्रत्ययवादी मानते हैं कि आत्मा की सत्ता और आत्मा का ज्ञान एकमेक है। वे आत्मा के बारे में ज्ञान और सत्ता को एक मानते हैं। इसके विपरीत अनुभववादी संवेदना से प्राप्त प्रदत्त के बारे में ज्ञान और सत्ता को एक मानते हैं। ईश्वरवादी इन दोनों मतों को नहीं मानते हैं। उनके विचार से ज्ञान और सत्ता की एकता केवल ईश्वर में है।

यहां यह जानना जरूरी है कि सत्ता और ज्ञान में कोई परोक्षता का संबंध नहीं हो सकता है। यदि सत्ता और ज्ञान की एकता को न माना जाय तो फिर सत्ता में ज्ञान का संबंध और ज्ञान से सत्ता का संबंध मिट्ट नहीं किया जा सकता है। वाण्ट ने ईश्वर के अस्तित्व के बारे में तत्त्वदानिक युक्ति का पण्डन करते हुए ठीक ही कहा है कि ईश्वर-ज्ञान से ईश्वर नामक वस्तु की सिद्धि नहीं हो सकती है। फिर वकले ने लॉक के वस्तुवाद का पण्डन करते हुए ठीक ही कहा है कि किसी भी प्रत्यय में उसके उत्तेजक सत् को सिद्ध नहीं किया जा सकता है। इसके विपरीत शकराचार्य ने भौतिकवाद की आलोचना करते हुए ठीक ही कहा है कि किसी वस्तु में ज्ञान की उत्पत्ति नहीं हो सकती है—नहि भूतभीतिक्केन मत्ता चैतन्येन भूतभीतिकानि विषयीभियग्न्। इसी तथ्य को ग्रीन और ब्रैडले ने कहा है कि परम तत्त्व या अपरोक्ष अनुभव की उत्पत्ति किसी वस्तु में नहीं हो सकती है क्योंकि हर वस्तु अपरोक्ष अनुभव या परम तत्त्व के अन्दर ही है। सत्ता और ज्ञान ही अपरोक्ष एतत्ता अनुभवमिद्व है। यदि इसका निराकरण किया जाय तो जो भी ज्ञान हागा वह थोथा या असत् होगा। हेगल के शब्दों में वह अमृत होगा। मच्चा ज्ञान सत्ता और ज्ञान की अभिन्नता है या उस अभिन्नता का विकास है। उस प्रकार आकारिक तर्कशास्त्र (Formal Logic) भी इसी अपरोक्षता या अभेद का विकास है।

अपरोक्षता विचार या तर्क में बाहर नहीं है अपितु उसका अनिवार्य सहचर है। कोई ज्ञान विमृद्ध परोक्ष या विमृद्ध अपरोक्ष नहीं है। हेगल का पूरा तर्क-शास्त्र इन दो क्षणों या पहलुओं के शाश्वत सम्पर्क का उदाहरण है। तर्कशास्त्र के पूरे दौड़ान में हम पाते हैं कि परोक्षता अपरोक्षता के क्षण में अपने ही कार्यक्षेत्रात विमीन हो जाती है। सत्ता की अमूर्त अपरोक्षता से लेकर निरपेक्ष

स्पष्ट है कि शाकर वेदान्त अपरोक्षता का एक ही प्रकार मानता है । किन्तु अन्य दर्शन अपरोक्षता के विभिन्न प्रकार मानते हैं । हेगल के तर्कशास्त्र के आधार पर कहा जा सकता है कि प्रत्येक वर्ग का व्यापार अपरोक्षता के समीप जाना है । अद्वैत वेदान्त जहाँ अतत् की व्यावृत्ति के द्वारा प्रत्येक वृत्ति में अतत् की उलब्धि करता है वहाँ हेगल के दर्शन में प्रत्येक वृत्ति में अतत् की अपरोक्षता का कुछ विकसित ज्ञान है । हेगल नहीं कहते कि अतत् आत्मा है जैसे शाकर वेदान्त स्पष्ट करता है । अतत् आत्मा हो या न हो किन्तु उसकी अनुभूति अपरोक्ष है । चिन्तन-मनन और निदिध्यासन से यह अनुभूति ओर दृढ़ होती है । इस प्रकार शाकर अद्वैतवाद से कुछ समानता होते हुए भी हेगल का अद्वैतवाद मूलतः उससे भिन्न है । वह रामानुज के अद्वैतवाद के अपेक्षाकृत अधिक निकट है ।

किन्तु चूँकि अपरोक्ष अनुभव कोई परिनिष्ठित वस्तु या अवस्था नहीं है इसलिए हेगल का कहना है कि परम तत्त्व प्रक्रिया है, न कि इस प्रक्रिया का फल । वे दार्शनिक पद्धति या प्रणाली अर्थात् सोचने के ढंग पर अधिक बल देते हैं । उनका कहना था कि यात्रा की समाप्ति से अधिक आनन्द यात्रा करने में है किमी विचार में अधिक महत्व सोचने के तरीके का है । अनुभव करना अनुभूत वस्तु से अधिक महत्वपूर्ण है । इस प्रकार अपरोक्षानुभूति को हेगल अनुभव की शाश्वत क्रिया में ही उपलब्ध करने को कहते हैं । ऐसा ही विचार 'गेफेमेर ह्याइटहड' का भी है ।

---

## तार्किक भाववाद की समीक्षा

### १ ऐतिहासिक दृष्टिकोण

तार्किक भाववाद आधुनिक दर्शन की सबसे बड़ी और क्रान्तिपूर्ण विचार-धारा है जिसका आरम्भ १८२१ ई० से माना जा सकता है। इस वर्ष लुड-विग विटगेन्स्टाइन (१८८६—१९५१) ने जर्मन भाषा में लाजिश-फिलासोफिशे एमण्डलुग नामक एक ग्रन्थ प्रकाशित किया। दूसरे वर्ष १८२२ ई० में इस पुस्तक का दूसरा संस्करण जर्मन-अंग्रेजी में प्रकाशित हुआ जिसका नाम ट्रेवटेस लाजिको-फिलासिकस था। इसका नामकरण अंग्रेज दार्शनिक जी० ई० मूर ने किया था। अंग्रेजी में जर्मन से अनुवाद सी० के० ओगडेन ने किया था और भूमिका वट्रेण्ड रमेल ने लिखी थी। १८६१ ई० में इसका एक और संस्करण छपा जिसमें जर्मन से अंग्रेजी का अनुवाद डी० एफ० पियर्स और सी० एफ० मैकगाइनेस ने किया है। यही ग्रन्थ तार्किक भाववाद का बाइबिल है। विटगेन्स्टाइन तार्किक भाववाद का मूल प्रवर्तक हैं।

१८२६ ई० में मारित्ज शिलक (१८८२-१९३६) ने वियना में वियना-मण्डल की स्थापना की जिसने तार्किक भाववाद का विशेष प्रचार किया। किन्तु १८३६ ई० में शिलक की हत्या कर दी गई और तब से वियना-मण्डल समाप्त हो गया। किन्तु इसी वर्ष डगलैण्ड में ए० जे० एयर ने लैंग्वेज, ट्रूथ एण्ड लाजिक नामक एक ग्रन्थ प्रकाशित किया जिसने तार्किक भाववाद का विशेष प्रचार अंग्रेजी-भाषी क्षेत्रों में किया। उससे तार्किक भाववाद का प्रचार वियनामण्डल के समाप्त हो जाने के बाद भी होता रहा। किन्तु १८३३ ई० से विटगेन्स्टाइन ने स्वयं तार्किक भाववाद की आलोचना आरम्भ कर दी थी और १८३३-३४ ई० में उसने ब्लू बुक तथा १८३४-३५ में उसने ग्राउन बुक तैयार की जिसका प्रकाशन १८५८ में हुआ। १८५३ में उसका श्रेष्ठ ग्रन्थ फिनासिकल इनवेस्टीगेशन्स प्रकाशित हुआ जिसमें तार्किक भाववाद से

सामान्य या विभु वस्तु के निराकरण के साथ ही साथ तार्किक भाववाद ने दर्शनशास्त्र का भी निराकरण किया, क्योंकि दर्शन-शास्त्र सामान्यो या विभु वस्तुओं का ही निरूपण करता है जिसमें आत्मा, ईश्वर और प्रकृति, ये तीन सामान्य प्रमुख हैं। ह्यूम जैसे विचारको ने इस कार्य को तार्किक भाववाद के पहले भी किया था। किन्तु उन्होंने इसके लिए यह तर्क दिया था कि दर्शनशास्त्र जिन विषयों का निरूपण करता है वे अगम-अगोचर हैं और इसलिए ज्ञान के विषय नहीं हैं। तार्किक भाववाद ने दर्शन-शास्त्र का निराकरण इस आधार पर किया कि समस्त दार्शनिक वाक्य वास्तव में वाक्य ही नहीं हैं। प्रत्येक वाक्य या तो मात्र पुनर्कथन है और या प्रत्यक्षमूलक कथन। पुनर्कथन एक संयुक्त वाक्य है जिसकी सत्यता उसके अधिकांश उपवाक्यों को असत्य मान लेने पर भी ठीक उतरती है। वह एक तार्किक संरचना है और उसकी सत्यता मात्र संरचनात्मक है, सूचनात्मक नहीं। वह ज्ञान वृद्धि नहीं करता। अतएव उसका तात्त्विक महत्व नहीं है। तात्त्विक महत्व केवल प्रत्यक्षमूलक कथन का है। किन्तु दार्शनिक वाक्य न तो पुनर्कथन हैं और न तो प्रत्यक्षमूलक कथन। वे तार्किक वाक्य-रचना के समस्त नियमों का उल्लंघन करते हैं। उनके प्रामाण्य या अप्रामाण्य के लिए हमारे अनुभव में कोई प्रत्यक्षमूलक कथन नहीं है और न हमारे तर्कशास्त्र में कोई तर्क का नियम है। अतः वे न तो गलत हो सकते हैं और न सत्य। वे मात्र अर्थ-शून्य हैं और इसीलिए शुद्ध वकवास हैं। अतः दर्शनशास्त्र को कुछ कहने का अधिकार ही नहीं है क्योंकि वह कथन के नियमों का पालन नहीं करता है। इस रूप में और इससे बढ़कर दर्शन-शास्त्र का खंडन पहले कभी नहीं हुआ था। जैसे पूर्ववर्ती दार्शनिकों ने प्राकृतजनों का मुँह बंद कर दिया था वैसे ही तार्किक भाववादियों ने दार्शनिकों का भी मुँह बंद कर दिया।

किन्तु तार्किक भाववादियों ने दर्शनशास्त्र के स्थान पर कथन-शास्त्र को स्थापित किया। इसने कथन की एक कमोटी निकाली जिसे अर्थ के प्रामाणीकरण का सिद्धान्त कहा जाता है। इसका उग्र रूप यह है कि जबतक कोई कथन प्रत्यक्षमूलक कथन न हो या जब तक किसी कथन को प्रत्यक्षमूलक कथनों में बदल न दिया जाय तब तक वह अनुपपन्न या असम्भव है। किन्तु प्रामाणीकरण के इस रूप का प्रयोग व्यवहार में कोई नहीं करता। किसी को अपने किसी कथन का पूर्ण अन्तर्भाव कुछ प्रत्यक्षमूलक कथनों में व्यवहार करने की आवश्यकता नहीं पड़ती। उसे केवल यह देखना है कि उसके कथन की पुष्टि प्रत्यक्षमूलक कथनों से हो सकती है या नहीं। यदि हाँ, तो उसका



कथन सत्य है, यदि नहीं, तो उसका कथन गलत । इस रूप में उग्रप्रमाणीकरण का सिद्धान्त कामचलाऊ प्रमाणीकरण के सिद्धान्त में बदल गया ।

किन्तु प्रश्न है कि प्रत्यक्षमूलक कथन क्या हैं ? वे क्या कथन करते हैं ? क्या कथन वर्णन हैं ? यदि कथन वर्णन नहीं है तो उसका वर्णन से क्या सम्बन्ध है ? इन सभी प्रश्नों की छान-बीन की गई और कथनशास्त्र की ही भांति वर्णनशास्त्र की स्थापना हुई । यह माना गया कि सभी कथन घटना का वर्णन नहीं करते । जो कथन घटना का वर्णन करते हैं वे मूल कथन या मूल वाक्य हैं । फिर जो कथन वर्णन नहीं हैं वे इन्हीं मूलकथनों या वाक्यों के सघात हैं । अब प्रश्न है कि मूल वाक्यों और घटनाओं का क्या सम्बन्ध है ? अथवा भाषा तथा घटना-चक्र का क्या सम्बन्ध है ? सर्व प्रथम यह कहा गया कि भाषा या कम से कम मूल वाक्यों की भाषा घटना-चक्र का चित्र है । मूल वाक्य घटनाओं का चित्रण करते हैं । वाद में कुछ लोगो ने कहा कि मूल वाक्य घटनाओं के चित्र नहीं किन्तु मानचित्र हैं । परन्तु दोनों सिद्धान्तों में कोई विशेष अन्तर नहीं जान पड़ता । दोनों सवाद-सिद्धान्त हैं । दोनों मानते हैं कि यद्यपि हमारा सम्पर्क मात्र वाक्यों से है तथापि हम इनकी तुलना घटना-चक्र से करते हैं । किन्तु क्या यह सम्भव है ? यदि हमारा सम्पर्क केवल प्रति-बिम्बों से ही है तो हम बिम्ब से इनकी तुलना नहीं कर सकते, क्योंकि बिम्ब से हमारा सम्पर्क नहीं है । इस प्रकार सगति का अर्थ घटना-चक्र में मूल वाक्यों का सम्बन्ध नहीं है किन्तु अन्य वाक्यों से हो मूल वाक्यों का सम्बन्ध है । यहाँ सुसगति का सिद्धान्त तार्किक भाववाद में प्रतिष्ठित हुआ । इसने घटना-चक्र को भी, आणविक तथ्यों को भी, अनावश्यक सिद्ध किया । फलतः तार्किक अणुवाद अनावश्यक हो गया । वह तार्किक भाववाद से बहिष्कृत हो गया और उसके स्थान पर भाषा की सुसगति या एकवाक्यता का सिद्धान्त आ गया ।

पुनश्च, इससे यह भी सिद्ध हुआ कि वास्तव में कोई कथन मूलवाक्य नहीं है, क्योंकि प्रत्येक कथन कुछ अन्य कथनों का सघात है । कथनों के सघात की सत्यता का विश्लेषण तर्क द्वारा किया गया । इस प्रकार सत्यताफलन (ट्रुथ फंक्शन) का सिद्धान्त भाषा का बुनियादी सिद्धान्त हो गया । सत्यता-फलन के मूल पारक ममुच्चय (Conjunction), निषेध (negation), प्रतिपत्ति (Implication), विकल्प (Disjunction) आदि माने गए । इनमें भी कुछ लोगो ने कथन ममुच्चय और निषेध को मूल सत्यता-फलन कारक माना तो कुछ लोगो ने विकल्प और निषेध को तथा कुछ लोगो ने केवल प्रतिपत्ति को । इन मान्यताओं

के अनुसार विभिन्न तर्क-प्रणालियों की रचना की गई जिनमें तर्कतः प्रत्येक विज्ञान के सिद्धान्तों का समन्वय किया जा सकता है। किन्तु क्या एकवाक्यता का सिद्धान्त निदाय है? क्या ममस्त वाक्यों की एकवाक्यता सम्भव है? या विभिन्न वाक्य-ममूहों की अपनी-अपनी एकवाक्यता है? कुछ भी हो, किन्तु यदि किसी वाक्य-ममूह में कोई प्रत्यक्षमूलक कथन नहीं है जो किसी तथ्य का सञ्जन करता हो तो उसकी एकवाक्यता वितथ है। फिर वितथ वाक्यों की भी एकवाक्यता सम्भव है। अतएव अवितथ एकवाक्यता के लिए प्रत्यक्षमूलक कथन की आवश्यकता बनी हुई है। इसीलिए एकवाक्यता के सिद्धान्त को छोड़ कर तात्त्विक भाववादी पुनः प्रत्यक्षमूलक कथन और घटना के सम्वाद की ओर झके हैं। किन्तु अभी इसकी पुरानी कठिनाइयों पर विजय नहीं मिली है।

१६३६ में जब रिले के किसी विद्यार्थी ने उसको वियना विश्वविद्यालय के जन्दर ही पिम्पौल से मार डाला तो व्यगमरी आलोचना की गई कि यह तात्त्विक भाववादियों के प्रारब्ध में ही है कि उनके शिष्य उनकी हत्या करें। यह आलोचना तात्त्विक भाववाद के लिए पूर्णतया मृत्यु सिद्ध हुई। इसके अनुयायियों ने ही इसकी बहुत आलोचना की। वाइजमन ने कहा कि यह कहना ही बर्बरता है कि दर्शनशास्त्र बर्बरता है। फिर उन्होंने यह माना कि प्रमाणीकरण का सिद्धान्त स्वयं न तो पुनरुक्ति है और न प्रत्यक्षमूलक कथन, यह एक दार्शनिक वाक्य है। यदि सभी दार्शनिक वाक्य मात्र बर्बरता हैं तो यह भी बर्बरता है, और यदि यह मायक है तो अन्य दार्शनिक वाक्य भी सार्थक हो सकते हैं। इसमें भी आगे बढ़कर उन्होंने कहा कि दर्शनशास्त्र मूलतः वर्णन या कथन का शास्त्र नहीं अपितु दर्शन या देखने की प्रक्रिया का शास्त्र है। इसमें तात्त्विक भाववाद का यह नाश कि भाषा का विश्लेषण ही एक मात्र दार्शनिक क्रिया है, यदि बन्द नहीं तो मन्द अवश्य पढ़ गया है। वर्णन और कथन का विवेचन करके अब तात्त्विक भाववाद "दर्शन" के क्षेत्र में प्रवेश कर रहा है जो मधुबुध अनेक सम्भावनाओं में भरपूर है।

निश्चय ही, तात्त्विक भाववाद में अन्तर्विरोध थे जिसके कारण उसका पतन हुआ। उसने तत्त्वदर्शन या तत्त्वमीमाणा का जो खडन किया, उसने उसके ही बाग में उस पर प्रहार कर दिया। तात्त्विक भाववाद की एक अपनी तत्त्वमीमाणा थी जिसके मन्त्रों वह अन्य तत्त्वमीमाणाओं का गठन करता था। उसकी तत्त्वमीमाणा या विश्लेषण समस्त न तात्त्विक अनुवाद नामक निबन्ध में किया है। किन्तु उस तत्त्वमीमाणा का अधिराज तात्त्विक भाववादी नहीं मानते। उन्होंने भाववादी दृष्टिकोण की जो लाग विनष्टित करने हुए एक आदर्श

भाषा के निर्माण का प्रयास किया है जिसके द्वारा तत्त्वमीमासा-सम्बन्धी प्रश्नों को व्यर्थ मिट्ट किया जा सके ।

गुम्टाव वर्गमन इम कोटि के एक प्रमुख दार्शनिक हैं । उन्होंने नव-भाववाद (Neo positivism) को जन्म दिया है । उन्होंने स्वयं तार्किक भाववाद की तत्त्वमीमासा को स्वीकार किया है और इस शीर्षक में एक पुस्तक भी लिखी है । इस प्रकार जब तार्किक भाववाद एक तत्त्वमीमासा के रूप में प्रतिष्ठित हो गया तो उसका विरोध और विद्रोह बन्द हो गया ।

किन्तु तार्किक भाववाद की सबसे बड़ी देन भाषा-विश्लेषण है जिसने आगे चलकर स्वयं एक दार्शनिक विचार-पद्धति का रूप ले लिया ।

## २ आलोचनात्मक दृष्टिकोण

तार्किक भाववाद का पुनर्मूल्यांकन अनेक पाश्चात्य दार्शनिकों ने किया है । उनका सबसे प्रचलित पुनर्मूल्यांकन दर्शन में क्रान्ति ( The Revolution in Philosophy ) नाम में सन् १९५६ में मैकमिलन एण्ड कम्पनी लिमिटेड लंदन ने एक पुस्तक के रूप में प्रकाशित किया है । इस पुस्तक में प्रोफेसर गिल्बर्ट राइन ने भूमिका लिखी है । फिर आर० ए० वोल्हाइम ने ब्रैडले के दर्शन के ऊपर एक निबन्ध लिखा है और हब्ल० सी० नील ने गोटलोव फ्रैग और गणितमूलक तर्कशास्त्र पर एक लेख लिखा है । आगे डी० एफ० पिपर्स ने रमन और विटगेन्स्टाइन के तार्किक अणुवाद पर एक निबन्ध तथा जी० ए० पाल ने जी० ई० मूर के विश्लेषण-दर्शन पर एक निबन्ध और विटगेन्स्टाइन पर हमारा निबन्ध लिखा है । फिर ए० जी० एयर ने वियना-मण्डल के मौलिक दर्शन पर निबन्ध लिखा है जिसके मुख्य सदस्य श्लिक, वाइजमन, कारनप, न्यूरथ, फाइगल और क्राफ्टा थे । अन्त में पी० एफ० स्ट्रामन तथा जी० जे० बारनार के क्रमशः रचना और विश्लेषण तथा विश्लेषण और कल्पना नामक दो निबन्ध हैं ।

ये निबन्ध पहले ब्रिटिश आठकास्टिंग कारपोरेशन के तृतीय कार्यक्रम के अन्दर प्रसारित रेडियो-वार्ता के रूप में थे । इन वार्ताओं या निबन्धों का प्रयोजन दर्शन के क्षेत्र में हुई नवीनतम क्रान्ति का मूल्यांकन करना है । इस ग्रन्थ में शामिल होने वाले प्रथम दार्शनिक फ्रांसिस हवर्ट ब्रैडले हैं जिनका देहान्त १९२४ में हुआ । पृथक् इस क्रान्ति के अन्य अग्रकर्ता दार्शनिक फ्रैग, विटगेन्स्टाइन, मूर और रसल हैं जिनके देहान्त क्रमशः १९२५, १९५१, १९५८ तथा १९६६ में हुए । इससे स्पष्ट है कि मोटे तौर से सन् १९२१ से

लेकर सन् १८५० तक दर्शन के क्षेत्र में जो नयी क्रान्ति हुई उसकी चर्चा ही इन निबन्धों में की गयी है। इनके शीर्षकों से भी स्पष्ट है कि इस क्रान्ति के मूल प्रवर्तक ब्रैंडले, फ्रेग, मूर, रसल, विटगेन्स्टाइन तथा वियना, मण्डल के दार्शनिक गण हैं। फिर इन निबन्धों के लेखक उस क्रान्ति के समर्थक हैं और वे उस मूल क्रान्ति के दार्शनिकों के भाष्यकार और वातिकार प्रतीत होते हैं। इस क्रान्ति से सम्बन्धित सभी दार्शनिक आस्ट्रिया, जर्मनी तथा इंग्लैंड के दार्शनिक हैं। स्पष्ट है कि इन देशों की दार्शनिक परम्पराओं का भी प्रभाव दर्शन की नयी क्रान्ति पर पड़ा है। ये परम्पराएँ दो हैं—एक, जर्मनी और आस्ट्रिया का बुद्धिवाद है जिसका उद्भव लाइब्नीज से माना जा सकता है और दूसरी परम्परा है इंग्लैंड का अनुभववाद जिसका सबसे सुसंगत प्रथम प्रवर्तक डेविड ह्यूम है। दर्शन की नयी क्रान्ति पर बुद्धिवाद और अनुभववाद दोनों का प्रभाव पड़ने से यह तार्किक भाववाद या तार्किक अनुभववाद हो जाती है।

इस नयी क्रान्ति के देश, काल, व्यक्ति और परम्परा का निर्धारण हो जाने के बाद अब प्रश्न उठता है कि यह क्रान्ति क्या है? इस प्रश्न का उत्तर है—विश्लेषण। उपर्युक्त पुस्तक के सभी लेख तर्कशास्त्र पर हैं। उनकी दार्शनिक प्रणाली है विश्लेषण करना। उनका प्रयोजन है 'अर्थ' का अर्थ करना। किसी पद, वाक्य और प्रमाण के क्या दार्शनिक अर्थ होते हैं? इसकी न्याय-संगत मीमांसा करना ही वर्तमान दर्शन का प्रमुख प्रयोजन है। इसके आगे या अतिरिक्त वह कुछ नहीं करना चाहता।

यद्यपि इन सभी लेखकों में पर्याप्त मतभेद है, तथापि उन सभी की दर्शन की उपरोक्त प्रणाली और दर्शन का उपरोक्त प्रयोजन मान्य है। सभी ने यथा-शक्ति विश्लेषण की प्रक्रिया और अर्थ के अर्थ को निश्चित करने पर पर्याप्त प्रकाश डाला है। उनकी मजसे बड़ी विशेषता यह है कि उन्होंने प्राचीन दार्शनिकों ने, माक्राटोज और प्लेटो से लेकर आज तक के दार्शनिकों की सभी विचार-मरणियों की एकवाक्यता दिखाने की कोशिश की है और इसमें वे काफी सफल हुए हैं, विशेषतः गडल, न्ट्रामन, वार्नक और वोल्हाइम। विज्ञानवादी ब्रैंडले, नवोन्मिवादी मूर, अणुवादी रसल और विटगेन्स्टाइन और तार्किक प्रत्यक्षवादी वियना-मंडल के दार्शनिकों की विचार-प्रणालियों में लेखकों की अद्भुत एकरूपता मिली है। उन्होंने मफनतापूर्वक दिखलाया है कि ब्रैंडले से लेकर विटगेन्स्टाइन तक, फिर विटगेन्स्टाइन से लेकर एयर, राइल और वाइजमन तक, विश्लेषण की प्रणाली का क्रमिक विकास हो रहा है। वार्नक

का तो यहाँ तक कहना है कि वर्तमान स्थिति बतलाती है कि विश्लेषण का अधिकाधिक विकास भविष्य में भी होगा और ऐसा मानकर चलना बुद्धिमानी है ।<sup>१</sup>

वोल्हाइम ने दिखलाया कि इंग्लैण्ड में सबसे पहले ब्रैंडले ने ही तर्कशास्त्र और दर्शन को मनोविज्ञान की प्रवृत्तियों से अलग करके एक स्वतन्त्र शिखा पर खड़ा किया (पृ० १४) । नील का कहना है कि लगभग उसी समय फ्रेग ने भी जर्मनी में तर्कशास्त्र को मनोविज्ञान तथा भाषा-विज्ञान के प्रभावों से मुक्त करके स्वतन्त्र रूप से स्थापित किया (पृ० ३१) । राइल ने ब्रैंडले और फ्रेग की तुलना करते हुए कहा कि (१) दोनों ने मनोविज्ञान के विरुद्ध विद्रोह किया और तर्कशास्त्र तथा दर्शन की स्वतन्त्र स्थापना की, (२) दोनों ने सिद्ध किया कि वाक्य-ज्ञान पद-ज्ञान से पहले होता है, वाक्य पद रूपी टुकड़ों से नहीं बनता है और वाक्य ऐसी अविभाज्य इकाई है जिसमें विवेक-कृत भेद हैं, (३) दोनों ने माना कि प्रकथन को केवल उद्देश्य-विधेय के ढाँचे में जकड़ा नहीं जा सकता है और अनुमान सदा न्यायवाक्यात्मक (सिलोजिस्टिक) ही नहीं होता है, (४) दोनों ने समझा कि विचार स्वतः सत्य या असत्य होता है, परत नहीं, और (५) दोनों ने अर्थ के स्वरूप-निर्धारण पर बल दिया<sup>२</sup> । बीसवीं शती का दर्शन 'अर्थ' के 'प्रत्ययन' का इतिहास है । तर्कशास्त्र और दर्शन पदेन अर्थ का निरूपण करने में प्रवृत्त होते हैं । दार्शनिक अर्थ एक ओर मनोवैज्ञानिक अर्थ 'सवेदनाओं', भावनाओं और कल्पनाओं से भिन्न है तो दूसरी ओर वह शब्दकोश, व्याकरण, निरुक्त और भाषा-विज्ञान द्वारा निश्चित किये गये अर्थों से भी भिन्न है ।

वोल्हाइम ने कहा कि ब्रैंडले की महान् शान्ति यह है कि दार्शनिक का खोजा हुआ प्रत्यय अनिवार्यतः सामान्य होता है, वह एक विशेष मानसिक घटना नहीं है । विश्लेषण करने का मतलब है सभी निर्णयों का उन दार्शनिक सामान्य अर्थ में विग्रह करना । यह बड़ी खरतनाक धारणा है कि विश्लेषण परिवर्तन नहीं करता है । विश्लेषण वस्तु को काटना-छाटना है, टुकड़े-टुकड़े कर डालना है । विश्लेषण वस्तु का अन्यथाभाव कर देता है, उसकी हिमा करता है । नागार्जुन की तरह ब्रैंडले ने भी माना कि यथा यथा विचार्यन्ते तथा तथा विशेष्यन्ते अर्थात् किसी निर्णय पर जिन-जिन विचार दिये

<sup>१</sup> दी रिवेल्यूशन इन फिलासफी पृष्ठ १२६ ।

<sup>२</sup> यही पृष्ठ ६—८ ।

जाता है, वैय-वैसे उसमें छोतित वस्तुएँ शीर्ष या नष्ट होती जाती हैं। सभी निर्णय सापक्ष हैं। उनका, सभी का, एक मात्र तात्पर्य उस वस्तु से है जो आत्मिक है। सभी निर्णयों का दार्शनिक अर्थ है कि वे सापेक्ष हैं और उनका तात्पर्य इस वाक्य में है कि सत् आत्मिक है और इस मत् का वर्णन नहीं किया जा सकता है। विश्लेषण से किये गये वस्तुओं के सभी खण्ड इस सत् में घुल मिलकर एकमेक हो जाते हैं। इसीलिए उसके ध्यान में ही विश्लेषण की पराकाष्ठा है। यहाँ कुछ लोगों का मत है कि ब्रैंडले ने विश्लेषण की हत्या कर दी और रहस्यवाद को मान्यता दी। किन्तु ब्रैंडले ने नागार्जुन की भाँति शून्यता या खडन और प्रज्ञा या अनुभूति दोनों पर जोर दिया है। उसकी शून्यता-प्रक्रिया हमारे सभी लेखकों को मान्य है और प्रज्ञा प्रक्रिया में उन सब को सन्देह है। वियना-मंडल का तो उससे प्रचंड विरोध भी है। वास्तव में प्रस्तुत नयी आग्नि में ब्रैंडले की खण्डन-पद्धति का ही विशेष महत्व है।

फ्रेग की महान् आग्नि यह है कि उसने गणितशास्त्र का, विशेषतः अक गणित का, तर्कशास्त्र में अंतर्भाव किया। अकगणित तर्कशास्त्र का ही अति-ग्रन्थ है। उसने एक प्रत्यय-लिपि का आविष्कार किया जो तर्कशास्त्र की भाषा और लिपि है। प्रत्यय-लिपि उन पारिभाषिक प्रतीकों की लिपि है जो सभी विज्ञान के आधारभूत तर्कशास्त्र के परम सिद्धान्तों को सूचिन करते हैं। कार्नेग और क्वाइन ने इस तार्किक प्रतीकवाद का और विकास किया, रसल और त्वार्टहेड ने भी इस ओर कुछ मुखार और कुछ विकास किया। लाइब-नीज इस प्रतीकवाद का, फ्रेग ने पहल का भी, जनक माना गया। पर वर्तमान काल में सभी प्रतीक विदों को फ्रेग ने ही प्रेरणा मिली। फ्रेग ने सिद्ध किया कि वाक्यांश के घटक स्वदेनाएँ, भावनाएँ और कल्पनाएँ नहीं हैं। वाक्यांश के घटक अभिव्यंज, लक्ष्य तथा व्यंग्य शब्दार्थ भी नहीं हैं। वाक्यांश के घटक इन दोनों में स्वतन्त्र हैं। वे तार्किक तत्त्व हैं और उनकी मान्यता पर ही अन्य सभी घटक निर्भर हैं। सभी विज्ञानों की आधारभूत कल्पित स्वयंसिद्धियाँ होती हैं। इन स्वयंसिद्धियों का विश्लेषण कल्पित सर्वमान्य तर्क-सिद्धान्तों में किया जा सकता है। उन प्रमाण इस विश्लेषण-प्रणाली ने विज्ञानों की एकी-कृत टर्काट नामक सर्वमान्य सकल सर्वविज्ञान का आधार-स्वरूप एक नये दर्शन-शास्त्र को जन्म दिया। वियनामंडल के दार्शनिकों ने इस आन्दोलन में काफी भाग लिया।

फ्रेग ने मूल रूप से विश्लेषण-शैली है। वे प्रत्यय-लिपि के समान किसी नयी लिपि की खोज नहीं करते हैं। वे व्याख्यान लिपि में साधारण भाषा के

ही माध्यम से विश्लेषण करते हैं। शब्द और अर्थ के दार्शनिक अर्थ पर वे विचार करते हैं। पर यह अर्थ निरुक्त, व्याकरण, कोश तथा प्रयोग द्वारा निर्धारित अर्थ नहीं होता है। किसी पद या वाक्य के अर्थ पर विचार करते हुए वे यह दिखलाते हैं कि इसके अर्थ का दार्शनिक तात्पर्य क्या है? दर्शन के किन सिद्धान्तों की इसमें मान्यता मिली है? क्या वह मान्यता तर्कसंगत है? उनका भी अर्थ मनोवैज्ञानिक और भाषाशास्त्रीय नहीं होता है। वह भी तार्किक अर्थ है। साधारण प्रयोगों में वे बाध खोजते हैं और यथामुम्भव बाधरहित भाषा के प्रयोग द्वारा साधारण बोल-चाल तथा साहित्य की पदावली में श्रान्ति करते हैं।

विद्गेन्स्टाइन मूल की प्रणाली के हामी है तो रसल फोग की।

अन्त में अन्तिम दो लेखकों ने यह सिद्ध किया है कि दर्शन का कार्यरूपाप विश्लेषण की इन दो प्रणालियों तक ही सीमित नहीं है। दार्शनिक चिंतन विश्लेषण के अतिरिक्त कल्पनामूलक भी होता है। कल्पनामूलक दार्शनिक चिंतन दो प्रकार का होता है—व्याख्यात्मक और गवेषणात्मक। ये दोनों चिंतन-शैलियाँ विश्लेषण की अनुपूरक हैं, विरोधी नहीं<sup>१</sup>। व्याख्यात्मक कल्पना से ससार-चक्र की कोई भी दार्शनिक व्याख्या की जा सकती है जिसमें वस्तुओं का स्वभाव बना रहे और जीवन में उनका उपयोग भी किया जा सके। गवेषणात्मक कल्पना द्वारा किसी अमृतपूर्व दर्शन-सम्प्रदाय की अवतारणा की जा सकती है जो मरार के वर्तमान वस्तु-चक्र के स्थान पर दूसरा वस्तु-चक्र रखना चाहे या उनको अमिद्ध ही करना चाहे। हाँ, यहाँ यही कहना शेष रह जाता है कि ऐसे दर्शन में उस दार्शनिक को सतोष मिलना चाहिए। पर सबसे उल्लेखयोग्य बात यह है कोई भी दर्शन-सम्प्रदाय सम्पूर्ण सत्य को नहीं दे सकता है क्योंकि वह अनिवार्यतः एकांगी है।

वर्तमान विश्लेषणवादियों ने कल्पना के महत्त्व को स्वीकार करके अपनी महिष्णुता-नीति का परिचय दिया है<sup>२</sup>। यह बताता है कि विश्लेषण के साथ-ही-साथ सश्लेषण की आवश्यकता है। पर विश्लेषण का जितना विकास हुआ है उतना सश्लेषण का नहीं हुआ है। मूल ने सश्लेषण का निराकरण नहीं किया है। किन्तु जब तक उसके लिए ऐसी नयी युक्तियाँ न दी जायें जो आज तक नहीं दी गयीं, कोई भी उसका (सश्लेषण का) प्रयोग नहीं कर

सकता है'। मूर के इन शब्दों तथा विश्लेषणवादियों की उदार-नीति के फलस्वरूप सश्लेषण की भी नूतन शैलियाँ विकसित होगी, ऐसी हमारी आशा है।

इस समय इंग्लैंड के अधिकांश दार्शनिक विट्गेन्स्टाइन के दार्शनिक विचारों के गम्भीर अध्ययन में सलग्न हैं। वे समझ-बूझकर उनमें से कुछ को मान्य तथा कुछ को अमान्य कर रहे हैं। विट्गेन्स्टाइन में अद्यतन दर्शन की उपरोक्त चारों प्रवृत्तियाँ, प्रतीकवादी विश्लेषण, साधारण भाषा द्वारा विश्लेषण, कल्पना द्वारा व्याख्या और कल्पना द्वारा गवेषणा या आविष्कार, कुछ-न-कुछ रूप में समन्वित ढंग से विद्यमान हैं। सम्भवतः इसी कारण वह इस युग का सर्वश्रेष्ठ महान् दार्शनिक समझा जाता है। एयर ने तो यहाँ तक कहा कि विट्गेन्स्टाइन और काण्ट में आश्चर्यजनक सान्निध्य है।<sup>१</sup>

तर्क की इन प्रणालियों का ज्ञान रखना बहुत आवश्यक है। सम्भवतः पाश्चात्य जगत् में निम्नलिखित प्रसिद्ध सुभाषित श्लोक की चरिताभ्यंता आज ही सिद्ध हुई है—

मोहं णाद्वि विमलीकृते च बुद्धिं सूते च सस्कृतपदव्यवहारशक्तिम्।

शास्त्रान्तराभ्यसनयोग्यतया युनक्ति तर्कश्रमो न तनुते किमिहोपकारम्॥

तर्क में परिश्रम करना मोह और भ्रम को दूर कर देता है, बुद्धि को मल-रहित बनाता है, सम्योचित पदों के प्रयोग करने की शक्ति उत्पन्न करता है। तर्क में श्रम करना क्या-क्या उपकार नहीं करता ?

इन क्रान्तिकारी तार्किकों के तत्त्वदर्शन पर भी थोड़ा दृष्टिपात कर लेना अप्रासंगिक न होगा। पाल का कहना है कि मूर की दृष्टि में ब्रैंडले-जैसे विज्ञानवादी-अद्वयवादी यह समझने में असफल रहे हैं कि आत्मा का प्रत्यय अत्यन्त व्यामिश्र या पेचीदा है। ब्रैंडले नागार्जुन की भाँति अद्वयवादी हैं। फिर उन्हीं का कथन है कि विट्गेन्स्टाइन की दृष्टि में मूर यह समझने में असफल रहे कि चेतना का प्रत्यय नितान्त पेचीदा है<sup>३</sup>। मूर चेतना (Consciousness) को परम और साधारण तत्त्व मानते हैं। इस प्रकार ब्रैंडले के पूरे विज्ञानवाद को मूर का अर्ध विज्ञानवाद-अर्ध वस्तुवाद ने विरलेप-णात्मक ढंग से गलत सिद्ध किया और विट्गेन्स्टाइन के निगूढ़ वस्तुवाद ने मूर

<sup>१</sup> वही पृष्ठ ६५-६६।

<sup>२</sup> वही पृष्ठ ७७।

<sup>३</sup> वही पृष्ठ ६३।



के अर्थ विज्ञानवाद को भी अमगत दिखलाया । पर विट्गेन्स्टाइन के इन शब्दों में रहस्यवाद अलक्षता है कि “जिसके बारे में कोई कुछ कह नहीं सकता, उस पर उसको अवश्य मौन रहना चाहिए ।” वियना-मण्डल ने इस व्यग्र रहस्यवाद को भी दूर कर दिया ( पृ० ७५ ) । ग्यूरय ने कहा—जब तत्त्वदर्शन की बात आये, तो मचमुच अवश्य मौन रहना चाहिए, किन्तु और सब बातों के बारे में नहीं । विट्गेन्स्टाइन के आलोचक अनुयायी एफ० पी० रैमजे ने इसी का और खुलासा किया कि “जिसे हम कह नहीं सकते, उसे हम कह नहीं सकते और उसके बारे में हम गुनगुना भी नहीं सकते<sup>१</sup> । एयर ने इसी को आगे बढ़ाकर कहा कि तत्त्वदार्शनिक वाक्य वस्तुतः निरर्थक हैं और आज इस कारण दार्शनिक का कर्तव्य एक बौद्धिक सिपाही की तरह ऐसी चौकीदारी करना है कि जिसमें कोई तत्त्वदर्शन के क्षेत्र में अनधिकार प्रवेश न करने पाए ।<sup>२</sup> वाइजमन ने एयर के भ्रम को दूर करते हुए कहा कि तत्त्वदर्शन को निरर्थक कहना निरर्थक है<sup>३</sup> । राइल ने इसकी पुष्टि की कि हमारा ऊहापोह क्या, हमारी ऊहायें, हमें अपने पूर्वजों से महान् नहीं बनाती हैं और न वे हमें अपने विषय का आचार्य ही बनाती हैं<sup>४</sup> । वानंक ने इसको और स्पष्ट करते हुए कहा कि तर्कमूलक प्रत्यक्षवाद ( Logical Positivism ) नामक कोई सिद्धान्त वर्तमान दर्शन का सरकारी मत नहीं है और शायद कोई ऐसा मन भी नहीं है<sup>५</sup> । तर्कमूलक प्रत्यक्षवाद का चित्पण्डावाद अर्थात् खण्डन की प्रवृत्ति, आज के समकालीन जीवित दर्शन के विपरीत है । आज ऐसी प्रवृत्ति नहीं है कि आप यह नहीं कह सकते हैं, आप यह अवश्य नहीं कह सकते हैं । यदि आप शब्दों का अनर्थ नहीं कर रहे हैं और कुछ कह रहे हैं तो आप कह सकते हैं<sup>६</sup> । विश्वेनपण मचमुच मनुष्य को सिखाता है कि उसकी समझ से सम्पूर्ण मध्य बतलाने वाला मन भी केवल उसी के लिए अशत मत्त है, वह सबके लिए सम्पूर्णतया मत्त नहीं हो सकता ।

साष्ट है कि तरुणाम्य की उन प्रणानियों द्वारा तत्त्वदर्शन का आज पुन-निर्माण हो रहा है । प्रस्तुत विवेचन से हमें कुछ महत्वपूर्ण निष्कर्ष मिलते

<sup>१</sup> वही पृष्ठ ७५ ।

<sup>२</sup> वही पृष्ठ ७६ ।

<sup>३</sup> गन्टम्पारेरा वृटिज फिलामफी, तृतीय घण्ट, पृष्ठ ४८६ ।

<sup>४</sup> दो गिबोल्गन इन फिलासफी पृष्ठ ११ ।

<sup>५</sup> वही पृष्ठ १२४ ।

<sup>६</sup> वही पृष्ठ १२५ ।

हैं —(१) तर्कशास्त्र और तत्त्वदर्शन का खण्डन या निराकरण आज नहीं हो रहा है। युक्तियुक्त अर्थों में तत्त्वदर्शन के सम्प्रदाय सदा विकसित होते रहेगे। (२) योरोप की जिन परिस्थितियों में वर्तमान दार्शनिक क्रान्ति हुई है, उनका इसमें प्रमुख हाथ रहा है। तार्किक भाववाद परिस्थिति-जन्य था। (३) इस दार्शनिक क्रान्ति का विज्ञानवाद से लेकर वर्तमान सभाव्यवाद और अणुवाद तक क्रमिक विकास हुआ है। (४) वर्तमान तर्क-प्रणाली और मीमांसा, सांख्य, प्राचीन न्यायवैशेषिक, जैन, बौद्ध तथा नव्य न्याय की तर्क-प्रणालियाँ में साम्य है। इनमें और आज के विश्लेषणों में पर्याप्त समानताएँ हैं। (५) विश्लेषण की ओर अधिक ध्यान देने का अर्थ सश्लेषण को भुलाना नहीं है। (६) सश्लेषण की विविध प्रणालियों का अभ्यास करके अद्यतन युग में दार्शनिकगण सश्लेषण की नूतन प्रणालियों को विकसित करके वर्तमानोचित दर्शन-सम्प्रदाय देने का प्रयास कर रहे हैं।



## अद्वैत-दर्शन की प्रणाली

### १. दर्शन-प्रणाली का धर्म-प्रणाली से भेद

अद्वैत-दर्शन की प्रणाली का सामान्य नाम राजयोग, सर्वकर्म-सन्यासयोग अथवा ज्ञानमार्ग है। भारतीय मनीषी इस प्रणाली को धर्म-निरपेक्ष समझते हैं। वे ज्ञानमार्ग को कर्ममार्ग तथा भक्तिमार्ग से श्रेयस्कर समझते हैं। यही नहीं, वे ज्ञानमार्ग तथा कर्ममार्ग में परस्पर विरोध भी दिखलाते हैं। जिस प्रकार ज्ञानकाण्ड या ब्रह्मजिज्ञासा कर्मकाण्ड या धर्म-जिज्ञासा से भिन्न है उसी प्रकार उसकी प्रणाली भी धर्म की प्रणाली से सर्वथा भिन्न है। धर्म की प्रणाली श्रुतियों का विधि-निषेध आदि द्वारा अर्थ करना है। दर्शन की प्रणाली श्रुतियों का वस्तुपरक अर्थ करना है, न कि क्रियापरक और फिर युक्ति तथा अनुभूति के बल पर उसका स्वतन्त्र निरूपण करना है। युक्ति तथा अनुभूति श्रुतियों की अनुगामिनी मात्र नहीं है। वे श्रुति-स्वतन्त्र प्रमाण हैं। उन्हीं के बल पर तत्त्व-निरूपण करना चाहिए। श्रुति तो केवल उस विषय के लिए प्रमाण है जिसका अवबोध युक्ति तथा अनुभूति नहीं करा सकती। इसीलिए षांकर का कहना है कि धर्म-जिज्ञासा की भाँति ब्रह्मजिज्ञासा में श्रुति-स्मृति ही प्रमाण नहीं है वरन् स्मृति और युक्ति तथा अनुभूति भी यथासम्भव प्रमाण है— न धर्मजिज्ञासायामिव श्रुत्यादय एव प्रमाण ब्रह्मजिज्ञासायाम्। किन्तु श्रुत्यादयोऽनुभवादयश्च यथासम्भवमिह प्रमाणम्<sup>१</sup>। अद्वैत-दर्शन में श्रुति प्रमाण मान्य होने के कारण बहुत से लोग इसकी प्रणाली को भी धार्मिक उपासनापरक प्रणाली समझते हैं। इन लोगों के महत् अज्ञान पर आश्चर्य होता है। धर्म श्रुति या जो अर्थ करता है वह अद्वैत-दर्शन में मान्य नहीं है। जैमिनीय पूर्व-मीमांसा सूत्र के अनुसार जो श्रुतियाँ क्रियापरक हैं वे ही सार्थक हैं, शेष

निरर्थक हैं—आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्शानाम् ।<sup>१</sup> श्रुतियों का अर्थ है वेदोक्त कर्म और ब्रह्म की उपासना करना । प्रभाकर तो वेदों में वस्तुवादी वाक्य तक का प्रत्याख्यान करते हैं । प्रवृत्ति, निवृत्ति, विधि और उनके अग के अतिरिक्त वस्तुवादी ( Ontological ) वेदभाग नहीं है—प्रवृत्ति-निवृत्तिविधितच्छेषव्यतिरेकेण केवलवस्तुवादी वेदभागो नास्ति ।<sup>२</sup> पर अद्वैत के आचार्यों ने धर्ममीमांसाकृत श्रुत्यर्थ का प्रत्याख्यान किया । उनके अनुसार श्रुतियों का तात्पर्य परमार्थ वस्तु ब्रह्म में है । उसकी उपासना अनावश्यक है । उसको प्रसन्न रखने के लिए कर्म की आवश्यकता नहीं । वह परमार्थ सत् आत्मा ही है । अत आत्म-ज्ञान से ही ब्रह्म-ज्ञान हो जाता है । ज्ञान और कर्म में आमूलफल अन्तर है । कर्म पुष्पतन्त्र है, ज्ञान वस्तु तन्त्र है । यही कारण है कि ज्ञान कर्म की भांति करने, न करने और अन्यथा करने के लिए नहीं है । कर्म का विषय भव्य और अनित्य है, ज्ञान का विषय भूत तथा नित्य है । कर्म का फल अधर्म का परिहार, धर्म का ग्रहण और स्वर्गादि की प्राप्ति है, ज्ञान का फल स्वर्ग-प्राप्ति नहीं है, वह स्वयं अपना फल है । उसकी प्राप्ति से आनन्द मिलना है, शोक दूर होता है, भय भग जाता है । यदि कोई शका करे कि ज्ञान भी एक प्रकार की क्रिया है तो शकर का कहना है कि दोनों में इतना अन्तर होते हुए यह सम्भव नहीं है । आत्म-बोध या वस्तु-ज्ञान में क्रिया का लेशमात्र भी अवकाश नहीं है—ज्ञानमेक मुक्त्वा क्रियाया गन्ध-तात्रस्याप्यनुप्रवश इह नोपपद्यते ।<sup>३</sup> यद्यपि अद्वैत में इस स्थिति को मोक्ष कहा जाता है, तो भी मोक्ष का यहाँ जो अर्थ है वह वह अर्थ नहीं है जो धर्मशास्त्र में है । मोक्ष तो यहाँ अक्षरशः स्वस्थ, स्वतन्त्र और स्वज्ञ होना है । वस्तुतः सभी मुक्त हैं । मोक्ष कोई प्राप्तव्य वस्तु नहीं है । वह सदा प्राप्त है । इसका सम्बन्ध सालोक्ष्य, सामीप्य, सारूप्य और सायुज्य मुक्ति से लेशमात्र भी नहीं है । इस अवस्था के लिए कही आना-जाना नहीं पड़ना । इसमें आत्म-मिन्न किसी अन्य वस्तु का ज्ञान भी नहीं होना । इस प्रकार के भाक्ष और धर्म की मुक्ति में उतना ही सम्बन्ध है जितना शिवा पार्वती और शिवा जम्बुक में । पार्वती और गीदड दोनों को शिवा कहा जाता है । इसी प्रकार अद्वैत की स्वातन्त्र्य-अवस्था और ईश्वर-सान्निध्य दोनों को मोक्ष कहा जाता है । पर दोनों में कितना साम्य है ? इसका निर्णय सुधीजन अव स्वयं कर सकते हैं ।

<sup>१</sup> पूवमीमांसा सूत्र १।२।१

<sup>२</sup> शारीरकभाष्य १।१।४ में उद्धृत ।

<sup>३</sup> शारीरक भाष्य १।१।४

अस्तु, जो लोग अद्वैत की प्रणाली को धार्मिक तथा रहस्यवादी साधनात्मक बताते हैं वे अद्वैत के मोक्ष-सिद्धान्त और श्रुति-प्रमाण को नहीं समझते हैं। श्रुति-प्रमाण का अभिप्राय धार्मिक रहस्यवादी प्रणाली नहीं है और न मोक्ष का ही सम्बन्ध किसी धर्म-साधना से है। अद्वैत के आचार्यों ने अपनी प्रणाली को धर्म की प्रणाली से पृथक् रखने के लिए ही धर्मानुकूल श्रुत्यर्थ और मोक्ष का खण्डन किया। इतने पर भी जो अद्वैत के ज्ञानमार्ग में धर्म की गन्ध सूंघते हैं उन्हें दिवान्ध कहा जाए तो अनुचित नहीं है।

एक बात और है। लोग यह कह सकते हैं कि यद्यपि अद्वैतदर्शन के मोक्ष तथा धर्म की मुक्ति में अन्तर है तथापि अद्वैत मोक्षशास्त्र है। धर्म का अर्थ यहाँ केवल पूर्वमीमांसा ही नहीं प्रत्युत न्याय वैशेषिक, सांख्य योग, बौद्ध, जैन तथा चैतन्यवेदान्त है। अद्वैत वेदान्त में मोक्ष का जो अर्थ है वह किसी भी अन्य भारतीय दर्शन में नहीं है। अद्वैत में मोक्ष, ब्रह्म और आत्मा एक दूसरे के पर्यायवाची हैं। जो मोक्ष है वही ब्रह्म है, वही आत्मा है, वही ज्ञान है। यदि लोग कम से कम 'मोक्ष-ब्रह्म-आत्मा' इस अभेद को ध्यान में रखें तो वे कदापि नहीं कह सकते कि अद्वैत दर्शन उस अर्थ में मोक्ष-शास्त्र है जिसमें न्याय-योग आदि हैं। अद्वैत मोक्ष-शास्त्र, अध्यात्मविद्या, ब्रह्म-विद्या, ज्ञान-विज्ञान या तत्त्व-ज्ञान है। कुछ लोगों को ब्रह्म शब्द से भ्रम होता है कि अद्वैत धर्मशास्त्र है। पर ब्रह्म का अर्थ यहाँ ईश्वर नहीं है। ब्रह्म का शाब्दिक और दार्शनिक अर्थ अनन्तता ( the Infinite ) है। जो सदा बृहत्तर है वही ब्रह्म है। यह निरपेक्ष सत् या वस्तु की ही इतर सत्ता है। अतः ब्रह्मविद्या वस्तुता पार्श्वार्थ तत्त्व-मीमांसा (Metaphysics or ontology) है। यदि कोई ब्रह्म मोक्ष तथा आत्मा आदि शब्दों के कारण अद्वैत को धर्मशास्त्र बतलाए तो उन्हें केवल यह बतलाना है कि ये इन शब्दों के अर्थ और वस्तु पर विचार करें और देखें कि अद्वैत और धर्म में उनके क्या अर्थ हैं। दर्शन में अर्थ और वस्तु की प्रधानता होती है। उनकी भाषा युग के अनुसार बदलती है यद्यपि उसके सिद्धान्त नित्य नूतन रहते हैं। अस्तु यदि आज अद्वैत की भाषा धर्म की ओर झुकी हुई प्रतीत होती है तो उसे बदलने की आवश्यकता है। विशुद्ध ज्ञानमार्ग में ब्रह्म को हम चरम सत्ता, मोक्ष को पूर्ण स्वातन्त्र्य या स्वास्थ्य और आत्मा को ज्ञान कहेंगे।

सच तो यह है कि अद्वैत-विषयक सभी भ्रान्तियों का मूल कारण ज्ञान-मार्ग को न समझना है। ऊपर के विवेचन से इतना स्पष्ट है कि ज्ञानमार्ग में क्रिया या कर्म का कुछ भी अवकाश नहीं है। हम अद्वैत-दर्शन को धार्मिक तथा रहस्यवादी बतलाने वालों से पूछना चाहते हैं कि क्या धर्म बिना क्रिय

जो लोग स्वयं अपने अनुभव पर विचार करने के बजाय ज्ञान के लिए तीर्थ, गुफा, शास्त्र, परलोक और कर्मकाण्ड की शरण ढूँढने हैं वे उस गडरिये की तरह मूर्ख हैं जो घर की बोठरी में छिपी हुई बकरी को कुएं में ढूँढता है।

लोकान्तरे वा गुहान्तरे व तीर्थान्तरे कर्मपरम्परान्तरे ।

शास्त्रान्तरे नास्त्यनुपश्यतामिह स्वयं पर ब्रह्म विचार्यमाणे ॥

तत्त्वमात्मस्थमज्ञात्वा मूढः शास्त्रेषु पश्यति ।

गोपः कक्षगतं छागं यथा कूपेषु दुर्मतिः<sup>१</sup> ॥

अतः जिज्ञासु के लिए श्रुतियाँ उतनी उपादेय नहीं जितनी उसकी अनुभूति हैं। ब्रह्म विषयक बात-चीत और चर्चा करने से ज्ञान नहीं मिलता है। जिज्ञासु को अपने अनुभव से देखना चाहिए कि ब्रह्म है या नहीं? और है तो क्या है? जो लोग ऐसा नहीं करते वे महान् अज्ञानी हैं और सदा जरा-मरण जैसे घोर दुःख से आक्रान्त रहते हैं।

कुशला ब्रह्मवार्ताया वृत्तिहीना सुरागिणः ।

ते ह्यज्ञानितमा नूनं पुनरायान्ति यान्ति च<sup>२</sup> ॥

अतः, अनुभव ही जिज्ञासु का एकमात्र सहायक है। श्रुति रटना केवल शब्दावली हो सक्ता है। पर यह घोर अज्ञान है कि बिना समझे-बूझे बिना अनुभव किए हुए, श्रुतियों को जिज्ञा पर लादे रहे, दूसरों के ज्ञान को ढोता रहे। अपने अनुभव और अपनी युक्ति के बल पर ही श्रुतियों या दूसरों के अनुभवों का परिहार या परिग्रहण करना चाहिए। शुकपक्षी और बालक भी यदि युक्तियुक्त वचन बहे तो वह ग्राह्य है। बृद्ध विद्वान् और शुकदेव ऋषि भी यदि युक्तहीन वचन कहते हैं तो वह सर्वथा त्याज्य है।

युक्तियुक्तं वचो ब्राह्मं बालादपि शुकादपि ।

युक्तिहीनं वचस्त्याज्यं वृद्धादपि शुकादपि<sup>३</sup> ॥

यह है अनुभव का महत्त्व और स्वरूप। अनुभव की कोई सीमा नहीं है। जो जितना जानी है उसका उनका ही विज्ञान अनुभव है। कोई ऐसा विषय

<sup>१</sup> सप्तवेदान्तसिद्धान्तसारमण्ड २६० और २८१ ।

<sup>२</sup> अपरोक्षानुभूति ११३ ।

<sup>३</sup> यह वेदान्त या अन्यत्र प्रसिद्ध वचन है। जो लोग वेदान्त को रहस्यवाद समझते हैं उन्हें इस पर विश्वास करना चाहिए।

नहीं है जो अनुभव से बाहर हो। न्यूटन जिस वस्तु को नहीं जान सकता उसे आइन्स्टाइन जान सकता है। जो वस्तु देवदत्त के अनुभव में नहीं है वह यज्ञदत्त के अनुभव में आ सकती है। पर इसका अर्थ यह नहीं कि अनुभव पुरुषाधीन है। अनुभव सदा वस्तु का होता है। अतः वह विषयगत अर्थात् वस्तु के आधीन होता है। इस प्रकार अनुभव ही दर्शन का अर्थ और इति है। अनुभव से ही उसका आरम्भ और पर्यवसान होता है।

अनुभव मन, बुद्धि, हृदय, अहंकार, चक्षु, कर्ण आदि सभी आन्तरिक और बाह्य इंद्रियो द्वारा होता है। कुछ लोग इन्हे शक्तियाँ (Faculties) कहते हैं। हम चाहे इन्हे शक्तियाँ कहे या न कहे पर सभी को इनके द्वारा प्रदत्त अनुभव मान्य है। अनुभवों की संख्या अमित है। उनका प्रकार-भेद भी अगण्य है। तो भी अद्वैत उन्हें सामान्यतः चार कोटियों में बाँटता है। (१) जाग्रत अनुभव (२) स्वप्न-अनुभव (३) सुषुप्ति-अनुभव और (४) तुरीय अनुभव। हम पहले तुरीय अनुभव को छोड़ देते हैं। यह अनुभव सब को नहीं होता है। पर आद्य तीन अनुभव सभी को होते हैं। अनुभवों का यह विभाजन जाग्रत, स्वप्न तथा सुषुप्ति अवस्थाओं के आधार पर है। सभी मनुष्य इन तीन अवस्थाओं का अनुभव करते हैं। जाग्रत में वे कुछ अनुभव करते हैं और स्वप्न में कुछ और ही। सुषुप्ति में सभी प्रगाढ़ निद्रा में डूबे रहते हैं। उस समय आनन्द या आराम के अतिरिक्त और किसी चीज की सुख-दुःख नहीं रहती। केवल जाग्रत और स्वप्न में नाना वस्तुओं का ज्ञान होता है। अद्वैत-दर्शन की प्रणाली का श्रीगणेश इन्हीं तीन प्रकार के अनुभवों के युक्तियुक्त विश्लेषण से होता है।

लाक यद्यपि अनुभव को सर्वोत्तम मानता है तो भी वह स्वप्न और सुषुप्ति के अनुभव को उतना महत्त्व नहीं देता जितना जाग्रत अनुभव को। वस्तुतः स्वप्न पर वह यौक्तिक विचार भी नहीं करता है। आधुनिक मनो-विश्लेषणात्मक मनोविज्ञान ने स्वप्न और तत्-मदृश अन्य अवस्थाओं पर पर्याप्त विचार किया। इसके अनुसार जाग्रत अनुभवों से कहीं विशाल क्षेत्र अजाग्रत अनुभवों का है। यह अद्वैत-दर्शन की अद्वितीय विशेषता है कि वह अपनी प्रणाली में सभी प्रकार के अनुभवों का यथावकाश उपयोग करता है। विश्व में किसी भी दर्शन ने आज तक इन तीनों अनुभवों का इतना सुन्दर उपयोग नहीं किया जितना अद्वैत ने। अनेक दर्शन-मन्त्रदायों ने तो स्वप्न और सुषुप्ति पर विचार तक नहीं किया। वे केवल जाग्रत अनुभवों को ही लेकर उठ पड़े और स्वप्न को मिथ्या तथा सुषुप्ति को अज्ञानमात्र कह कर। तोय की सास ली। फलतः वे एकांगी और अपूर्ण रह गए। अद्वैत ने इतना

शीघ्र निर्णय इन अनुभवों पर नहीं दिया । वह भी स्वप्न को मिथ्या तथा सुषुप्ति को अज्ञान कहता है । पर उसने इन पर गूढ़ मनन किया, जाग्रत अनुभव से स्वप्न के अनुभव की तुलना की और दोनों में पर्याप्त साम्य पाया । अद्वैत के प्रथम महान् आचार्य गोडपाद<sup>१</sup> का कहना है—

अन्तःस्थानात्तु भेदानां तस्माज्जागरिते स्मृतम् ।

यथा तत्र तथा स्वप्ने संवृतत्वं न भिद्यते ॥

स्वप्नजागरितस्थाने ह्येकमाहुर्मनीषिणाः ।

भेदानां सम्त्वेन प्रसिद्धेनैव हेतुना ॥

आदावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत् तथा ।

वितथाः सदृशाः सन्तोऽवितथा इव लक्षिताः ॥

सप्रयोजनता तेषां स्वप्नेऽपि प्रतिपद्यते ।

तस्मादाद्यन्तवत्तेन मिथ्यैव खलु ते स्मृताः ॥

अपूर्वं स्थानि धर्मो हि यथा स्वर्गनिवासिनाम् ।

तानय प्रेक्षते गत्वा यथैवेह सुशिक्षितः ॥

स्वप्न वृत्तावपि त्वन्तश्चेतसा कल्पित त्वसत् ।

बहिश्चेतो गृहीत सद् दृष्टं वैतथ्यमेतयोः ॥

जाग्रद्वृत्तावपि त्वन्तश्चेतसा कल्पितं त्वसत् ।

बहिश्चेतो गृहीत सद्युक्तं वैतथ्यमेतयोः ॥

उभयोरपि वैतथ्यं भेदानां स्थानयोर्यदि ।

क एतान् युद्धयते भेदान् को वैतेषां विकल्पकः ॥

अर्थात्

जैसे स्वप्न के विषय आभ्यन्तर हैं वैसे जाग्रत के भी । दोनों में सवृतत्व या बन्द होने की दशा अभिन्न है । अतः दोनों अवस्थाओं के विषयों में अभेद होने के कारण मनीषियों ने दोनों को एक कहा है । जो जादि और अतः में नहीं है वह मध्य में भी नहीं है । जो वेषन मध्य में है उसकी केवल प्रतीयमात्र सत्ता है । यह परमार्थ असत् है । स्वप्न तथा जाग्रत के विषय आदि जो



अन्त में नहीं रहते। स्वप्नपूर्व और स्वप्न-पश्चात् स्वप्न विषयो का अत्यन्त अभाव है। इसी प्रकार जाग्रत के पूर्व और जाग्रत के विषय अनुभूत न होने के कारण अमत् ही हैं। जैसे जाग्रत विषयो का कुछ प्रयोजन होता है वैसे स्वप्न का भी। अत आदि और अन्त में मद्भूत होने के कारण दोनों असत् हैं। स्वप्न विषय अपूर्व है। जैसे कोई शिक्षित पुरुष, उदाहरण के लिए, डाक्टर, अपनी शिक्षा के विषय डाक्टरी को ही जाग्रत अवस्था में देखता है, वैसे स्वप्न-द्रष्टा भी अपने अनुकूल मनोनीत विषयो का अनुभव करता है। स्वप्न में मन कुछ वस्तुओं को अपने से बाहर स्थित देखता है और कुछ को अपने अन्दर ही। वह अन्दर अनुभूत वस्तुओं को असत् तथा बाह्य अनुभूत वस्तुओं को सत् समझता है। पर जगने पर उसे दोनों का मिथ्यात्व ज्ञात होता है। इस कारण दोनों असत् हैं। इसी प्रकार जाग्रत अवस्था में मन कुछ वस्तुओं को अपने अन्दर स्थित पाता है और कुछ को बाहर। जो बाहर स्थित लगती हैं उन्हें वह सत् जानता है जैसे प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञात वस्तुएँ। पर जो अभ्यन्तर हैं उन्हें वह अमत् समझता है जैसे कल्पना और प्रतिभास के विषय। पर जाग्रत अवस्था के निराकरण होने पर दोनों की असत्ता सिद्ध हो जाती है। इस प्रकार यदि इन दोनों अवस्थाओं में अनुभूत असत् है तो वह कौन वस्तु है जो इनकी कल्पना करता है और इनको जानता है ?

मुपुत्ति, स्वप्न और जाग्रत अनुभव सचमुच परस्पर स्वतन्त्र हैं। इन तीन अवस्थाओं में प्रत्येक पुरुष का तीन व्यक्तित्व रहना है। वह इनमें भिन्न-भिन्न अनुभव करता है। अर्थात् इन तीनों के विश्लेषण से यह निष्कर्ष निकालता है कि जाग्रत अवस्था का जीव विश्व है, स्वप्न का तैजस और मुपुत्ति का प्राज्ञ। इनके तीन कार्य भी हैं। विश्व स्थूल वस्तुओं का उपभोग करना है, तैजस सूक्ष्म का और प्राज्ञ आनन्दमात्र का। इनके तीन पृथक् शरीर भी हैं। विश्व का शरीर स्थूल देह है। तैजस का सूक्ष्म या लिंग शरीर है जिसे हम मनोवैज्ञानिक काया कह सकते हैं। प्राज्ञ का शरीर अविद्या या अज्ञान का रूप है क्योंकि मुपुत्ति में अज्ञानमात्र छाया रहता है। विश्व को जो वस्तुएँ गोचर होती हैं उनके समुदाय को वैश्वानर या विराट् कहते हैं। आधुनिक भाषा में इसे मन्सार या ग्रहणाण्ड ( Universe ) कहा जाता है। तैजस जिन वस्तुओं को जानता है उनके समुदाय को हिरण्यगर्भ कहा जाता है। हम इसे आधुनिक भाषा में उपचेतन मन्सार ( Universe of the unconscious ) कह सकते हैं। इसी प्रकार प्राज्ञ को जिन वस्तु की प्रतीति होती है

उसे ईश्वर कहा जाता है। आधुनिक भाषा में हम इसे मुपुष्टिकालीन आनन्द कह सकते हैं।

अद्वैत के इस विशेषण की पुष्टि आज का मनोविज्ञान भी कर रहा है। मनुष्य का व्यक्तित्व एक न होकर अनेक है। वह अपनी चेतनावस्था अर्थात् जागृति में कुछ है और अचेतनावस्था अर्थात् स्वप्न में कुछ और। मुपुष्टि में तो उसकी सब अवस्थाओं में भिन्न ही अवस्था रहती है। इस कारण हमारा व्यक्तित्व मनोविज्ञान के दृष्टिकोण से एक नहीं है। वह कम से कम तीन मनो-वैज्ञानिक व्यक्तियों का मधात है। हमारे व्यक्तित्व के विश्व, तैजस और प्राज्ञ तीन परस्पर स्वतन्त्र और स्पष्ट पहलू हैं। यदि अवस्थाओं पर और सूक्ष्म विचार किया जाय तो इनकी संख्या बढ़ सकती है और तदनुकूल हमारा व्यक्तित्व भी अनेकधा बढ़ना जायगा। अद्वैत के परवर्ती आचार्यों ने जाग्रत, स्वप्न और मुपुष्टि के अतिरिक्त इन तीनों के नाना प्रकार के मिश्रण से अन्य कई अवस्थाओं की अवतारणा की है जिनमें से बहुत वर्तमान मनोविश्लेषणात्मक मनोविज्ञान की गवेषणाओं में मिलनी-जुलती है। पर इन अवस्थाओं का मविष्कार वर्णन करना यहाँ अपेक्षित नहीं है।

अद्वैत ने अनुभव-विश्लेषण में केवल मनोवैज्ञानिक व्यक्तित्व के विविध प्रकारों की ही छान-बीन नहीं की बल्कि उसने यह भी खोजा कि मनोवैज्ञानिक व्यक्तियों का मूल कोई आध्यात्मिक तत्त्व है। चूँकि हम विभिन्न अवस्थाओं की परस्पर तुलना कर सकते हैं और करते हैं, इस कारण स्पष्ट है कि हम प्राज्ञ, तैजस और विश्व के अतिरिक्त भी कुछ और हैं। तुलना करनेवाले को उन सब अनुभवों का साक्षी होना पड़ता है जिनकी वह परस्पर तुलना करता है। यदि हम क और ख की परस्पर तुलना करते हैं तो यह सिद्ध है कि हम क और ख को पृथक्-पृथक् भरी-भरती जानते हैं। अतः यदि प्राज्ञ, तैजस और विश्व के अनुभवों की पारस्परिक तुलना संभव है तो यह भी सिद्ध है कि कोई व्यक्तित्व भी इनके मूल में है जो उनका सहभागी और साक्षी है। इसी व्यक्तित्व को अद्वैत आत्मा के नाम से पुकारता है। इस को आचार्यों ने तुरीय कहा है। यह चौथा व्यक्तित्व है यदि हम विश्व, तैजस तथा प्राज्ञ को क्रमशः पहला, दूसरा और तीसरा व्यक्तित्व मान लें तो। पर यह न समझना चाहिए कि तुरीय व्यक्तित्व उपर्युक्त तीन व्यक्तित्वों का पारवर्ती है। विश्व, तैजस और प्राज्ञ की एतद् महिम्यति अशक्य है। पर इनमें से प्रत्येक का तुरीय के साथ सम्बन्ध होना है। तुरीय का सम्बन्ध तीनों से है। हम तुरीय को आध्यात्म और इन तीनों को उम परस्पर परस्पर-भिन्न आधेय कह सकते हैं।

जो लोग तुरीय को रहस्यवादी सिद्धान्त बतलाते हैं उन्हें अद्वैत बताता है कि तुरीय प्रत्येक पुरुष का सार्वक्षणिक अनुभव है इसका ज्ञान विश्व, तैजस और प्राज्ञ के ज्ञान के साथ ही साथ होता रहता है। इस कारण इसे प्रतिबोधविदित और सकल भावों तथा पदार्थों की प्रागपेक्षा कहा जाता है। जब तुरीय का ही वास्तविक रूप से ज्ञान किया जाता है तो विश्व, तैजस तथा प्राज्ञ मिथ्या जात होते हैं। यह अनुभव अद्वैत की अनुभूति के नाम से पुकारा जाता है।

अब प्रश्न उठता है कि क्या केवल तुरीय का अनुभव साधारण मनुष्य के लिए संभव है? अद्वैत का कहना है कि अपने अनुभव को अपनी युक्ति तथा दूसरों के अनुभव के विचार से बढ़ाना चाहिए। यदि युक्ति से सदा विचार किया जाय तो अद्वैतानुभूति संभव हो सकती है।

### ३ युक्ति का विश्लेषण

अनुभव का युक्तियुक्त विश्लेषण करने से ज्ञात होता है कि वास्तविक प्रमाण वह है जिसका दूसरे प्रमाण से वाध न हो। जो वस्तुएँ एक प्रमाण से मित्र और दूसरे से असिद्ध हैं वे यथार्थ नहीं हैं। न हि प्रमाणान्तरवाधितस्य यायार्थ्यमंगीक्रियते महद्भिः<sup>१</sup> विश्व के अनुभव का बोध तैजस और प्राज्ञ के अनुभव से होता है। इसी प्रकार तैजस के अनुभव का बोध भी विश्व तथा तैजस के अनुभव में होता है। अतः परस्पर वाधित होने के कारण विश्व, तैजस और प्राज्ञ के अनुभव प्रमाण नहीं हैं। आत्मा या तुरीय का अनुभव अबाधित है क्योंकि वह विश्व, तैजस तथा प्राज्ञ का सारभूत सहवर्ती औप सदा विद्यमान साक्षी है। इस कारण केवल तुरीय का अनुभव प्रमाण है। यह प्रमाण युक्तियुक्त है। अब देखना है कि युक्ति या तर्क किस अर्थ में प्रमाण या अप्रमाण है।

अद्वैत-साहित्य में तर्क अथवा युक्ति को यदा-कदा अप्रतिष्ठित और व्यर्थ बताया जाता है।<sup>२</sup> इस पर आलोचकों का कहना है कि अद्वैत की प्रणाली युक्तिहीन और रहस्यवादी है। पर इन आलोचकों ने अद्वैत का केवल ऊपरी बाह्य ज्ञान प्राप्त किया है। गहराई का कहना है कि तर्क अप्रतिष्ठित है, इस वाक्य में तर्क के विशेष अर्थ की ही अव्यवस्था है। अब तर्कों की अप्रतिष्ठा से

<sup>१</sup> सर्व वेदान्त मिद्वान्तमार संग्रह ५८०।

<sup>२</sup> तर्काप्रतिष्ठानात्० ब्रह्मसूत्र २।१।११।

तो लोक—व्यवहार का ही उच्छेद हो जाएगा—सर्वनकारप्रतिष्ठाया व लोक व्यवहारोच्छेद प्रमाण । फिर एक तर्क का निराकरण हमारे तर्क में ही हो सकता है । इस कारण हमारा तर्क पहले निराकृत तर्क की अपेक्षा मान्य रहेगा । मृत तथा वर्तमान के अनुभव के आधार पर लोग भविष्य के विषय में भी तर्कना करते हैं । यह तर्कना यदि निश्चित नहीं तो समान्य अवश्य है । यदि कोई कहे कि अद्वैत तर्क से श्रुति की अधिक महत्व देता है तो फिर शंकर का कहना है कि तर्क श्रुति का भी आपस होने के कारण बलवत्तर है । जब श्रुतियों का समर्थ होना है तो उसका निराकरण तर्क ही करता है । पुनश्च श्रुत्यर्थ का निराकरण भी तर्क द्वारा ही होना है । अतः यद्यपि तर्क श्रुति का अनुगृहीत है तो भी वह श्रुति में बलवान् स्वतन्त्र प्रमाण है । किसी-किसी विषय में तो तर्क मात्र ही प्रमाण होना है । श्रुति, प्रत्यक्ष आदि का वहाँ अवकाश भी नहीं रहता । क्वचिद् विषयेषु तर्कस्य प्रतिष्ठितत्वम् उपलब्धम् । अतः जो तर्क की व्यवस्थित तथा अप्रतिष्ठित रहने हैं वे समस्त तर्क को स्वातंत्र्य बनाते हैं । यदि तर्क अप्रतिष्ठित है तो यह उसका अन्तकार है ।<sup>१</sup> काण्ट ने इन्हीं (Antinomies) के उद्घाटन में मनी मॉनि मिड किया है कि कुछ विषयों में हम तर्कन न और — दोनो वादों मिड कर सकते हैं । हम मिड कर सकते हैं कि ईश्वर है और ईश्वर नहीं है । दोनो तर्क तुल्यबल होते हैं । एक दूसरे का खंडन और मान्य नहीं कर सकता । इस कारण तर्क का यह स्वभाव है कि उसकी स्वन-अधीन चरम सिद्धान्त में परिणति नहीं होती । उसका कोई अन्तिम निर्णय नहीं हो सकता, वरन् यही तर्क की सीमा है । हम तर्क द्वारा निश्चय पर पहुँचने का प्रयास करने हैं । ज्ञानम् और मय्य में यह तर्क कुछ निश्चय देना भी है । पर अन्तर्भावना जब हम केवल तर्क का ही सहारा लेते हैं तो यह हमें भ्रम द्रष्ट के छोट देना है । हेमन्त ने इन्हीं के समर्थन के निराकरण की कगना की । पर एक द्रष्ट के दो विरुद्ध भावों का सम्बन्ध जब तर्कने भाव में गता है तो हम जीया भाव भी उपस्थित होता है जिसके मध्य दोनों भाव का पुनः द्रष्ट होने लगता है । इस प्रकार हमने दर्शन में भी कुछ समझा है । समस्त द्रष्ट्य अभाव-भाव और अविज्ञ है ।

पर यदि द्रष्ट्य अभाव ३ और तर्क के पुनः समर्थन में भी तर्क तो फिर हम क्या करें ? तर्क के दर्शनिक में कुछ देना है । दूसरे धारों और अन्तर्भाव देना ही समस्त निश्चिति का प्रमाण है ।

शरण लेते हैं। कुछ लोग विज्ञान और कुछ धर्म का पक्ष ग्रहण करते हैं। पर ये सभी सकट-काल में दर्शन-शत्रु हैं न कि दर्शन-मित्र। सच्चा दार्शनिक वह है जो इस घोर सष्य के समय सशयारूढ़ बना रहे। यदि पैर आगे न बढ़ सके तो सग्राम-भूमि में पीछे हटने के बजाय वहीं खड़ा रह कर लड़ते रहना सैनिक के लिए श्रेयस्कर है। यही हाल सशयग्रस्त दार्शनिक का भी है। वह कायर है जो पीछे हटकर लोकव्यवहार, धर्म या विज्ञान की शरण ले। उसे यदि आगे का मार्ग नहीं मिलता तो युक्ति वह सशयारूढ़ ही रहता है। सशयात्मा वितश्यति, सशय करनेवाला नष्ट हो जाता है, यह दर्शन-द्रोहियों का सिद्धान्त है। अतः दार्शनिक सशयवाद युक्ति का सर्वश्रेष्ठ ज्ञान है। नागसेन और नागार्जुन की, पिरहो और ह्यूम की, इसीलिए सदा श्रेष्ठ दार्शनिकों में गणना होगी। यदि केवल तर्क या युक्ति ही प्रमाण है तो फिर दार्शनिक सशयवाद ही दर्शन की पराकाष्ठा है। पर युक्ति के अतिरिक्त भी अनुभव होता है। जो अनुभव युक्ति से ऊर्ध्व तथा युक्तियुक्त ही वह सशयवाद से हमें आगे बढ़ा सकता है। तर्क की सीमा के अन्दर केवल वे वस्तुएँ हैं जिनका इन्द्रिय से ज्ञान होता है। प्रकृति से परे जो अनुभव है उसे अचिन्त्य कहा जाता है। तर्क से उसकी योजना सम्भव नहीं है। दूसरों का अनुभव श्रुति बनकर यहाँ हमारी सहायता करता है। अतः श्रुति हमें केवल अतीन्द्रिय वस्तु के ज्ञान की उत्पत्ति में ही प्रमाण है—श्रुतिश्च न प्रमाणम् अतीन्द्रियार्थविज्ञानोत्पत्तौ।<sup>१</sup> जब युक्ति दो तुल्यवत ज्ञानमार्गों के चतुष्पथ पर हमें लेकर खड़ा कर देती है तो उस समय हमें थोड़ा रुककर मनन करना चाहिए। पहले युक्ति का आलोचन करना चाहिए। फिर अनुभव की परीक्षा करनी चाहिए क्योंकि वह युक्ति से विशाल है और हमें कुछ मार्ग दिखला सकता है। यदि अपने अनुभव में कुछ प्रगति-सूचक संकेत न मिले तो दूसरों के अनुभव की समीक्षा करनी चाहिए। यदि यहाँ युक्तिसम्मत कोई मार्ग मिल जाय तो उस पर चलना चाहिए। यही मनन की विधि है। युक्ति जब द्वैविध्य में टाले तो उसके मूल को पकड़ना और समझना चाहिए। यही युक्ति के आलोचन का अर्थ है।

अब देखना है कि युक्ति का मूल क्या है? युक्ति का मूल स्वतः युक्ति नहीं हो सकती। कारण, वह स्वयं अप्रतिष्ठित है। यद्यपि कुछ विषयों में उसकी प्रतिष्ठा सर्व प्रमाण सिद्ध है तो भी उन विषयों पर उसकी दो समान

<sup>१</sup> भगवद्गीता ४।४०।

<sup>२</sup> क्षारीरक भाष्य २।३।१।

रायें होती हैं और इस कारण युक्ति का मूल दो भिन्न-भिन्न भाव होने चाहिए । यदि एक ही भाव युक्ति का मूल होता तो युक्ति एक विषय पर दो समान निर्णय न देती । यदि स्वयं युक्ति अपना मूल होती तो वह अपना छण्डन न करती । यदि छण्डन ही उसका स्वभाव होता तो वह मण्डन कभी न करती और करती भी तो वहाँ वह अप्रमाण होती । अस्तु छण्डन या अभाव युक्ति का मूल नहीं हो सकता । युक्ति का मूल कोई भाव ही होना चाहिए । अनुभव चूँकि ज्ञान का आदि और अन्त दोनों है इस कारण वही युक्ति का मूल और फल दोनों हैं । अनुभव में ही युक्ति उगती है और अनुभव को ही पुन वह जन्म देती है । पर अनुभव बहुत बड़ा अर्थ देनेवाला पद है । इसके अन्दर यथार्थ तथा अयथार्थ सभी प्रकार के ज्ञान आते हैं । यदि कार्य या फल यथार्थ है तो कारण या बीज भी यथार्थ होना चाहिए । युक्ति यदि सत्य-स्वरूप है तो उसका आधार अयथार्थ अनुभव नहीं हो सकता है । इस कारण युक्ति का मूल अम, प्रतिभास, स्वप्न आदि नहीं है । केवल इन्हीं अयथार्थ अनुभवों पर आधारित युक्ति वस्तुतः युक्ति नहीं है, वह युक्ति का असफल आभास है । फिर क्या प्रत्यक्ष युक्ति का मूल हो सकता है ? हमने अन्यत्र प्रत्यक्ष का विवेचन करके निष्कर्ष निकाला है कि प्रत्यक्ष स्वतः अप्रमाण है और यह स्पष्ट है कि जो स्वतः अप्रमाण है वह युक्ति का मूल नहीं हो सकता है क्योंकि युक्ति स्वतः प्रमाण है ।<sup>१</sup> काण्ट ने प्रत्यक्षवाद और युक्तिवाद दोनों का छण्डन किया । प्रत्यक्षवाद के अभाव में युक्तिवाद घोसला है और युक्तिवाद के अभाव में प्रत्यक्षवाद अन्धा । हम प्रकार उसने एलूम के शुद्ध प्रत्यक्षवाद और लाइबनीज के शुद्ध युक्तिवाद को व्यर्थ बतलाते हुए सिद्ध किया कि ज्ञान में दोनों का युगपत् महभाव होता है । आदिम अनुभव न तो प्रत्यक्ष है और न युक्ति । दोनों की मह-स्थिति से उत्पन्न वह एक अनोखा ही अनुभव है । प्रत्यक्ष के प्रदत्त और युक्ति के बोध या प्रत्यक्ष दोनों साथ-साथ ज्ञान की मामूरी हैं । यदि हम काण्ट के विक्षेपण को ही मानें तो यह नहीं कह सकते कि प्रत्यक्ष युक्ति का मूल स्रोत है । जिन दो वस्तुओं का युगपत् महभाव होता है वे एक दूसरे का मूल नहीं हो सकती । फिर प्रत्यक्ष के बिना युक्ति मूल नहीं है । गणित की वस्तुओं का प्रत्यक्ष नहीं होता तो भी युक्ति द्वारा उनका विवेचन संभव है । प्रत्यक्ष का निरूपण युक्ति ही करती है ।

<sup>१</sup> देखिए एसाहावाद यूनिवर्सिटी स्टडीज १९५४ में मेरा लेख—  
पन्नेष्ट्रन पैनिटिटी (प्रत्यक्ष-प्रामाण्य) ।

युक्ति के अभाव में प्रत्यक्ष असंभव है। अतः प्रत्यक्ष स्वयं युक्तिमूलक है। वह युक्ति का मूल कैसे हो सकता है ?

डेकार्ट और स्पीनोज़ा ने सिद्ध किया है कि युक्ति का मूल प्रातिम ज्ञान है। प्रातिम किसी भी वस्तु का साक्षात्कार है। यह स्वतः सिद्ध ज्ञान है। इसका युक्ति से खण्डन नहीं हो सकता। हाँ, युक्ति इसका मण्डन अवश्य कर सकती और करती है। तो क्या प्रातिम ज्ञान ही युक्ति का मूल स्रोत है ? अद्वैत दर्शन स्पीनोज़ा और डेकार्ट के उक्त सिद्धांत को कुछ हद तक मानता है। दूसरे के प्रातिमों की ही राशि का नाम भारत में श्रुति या उपनिषद् के नाम में विख्यात है। अद्वैत इन प्रातिमों के उक्त तात्पर्य को मानता है जिसमें इन सबका युक्तियुक्त समन्वय होता है। इसका वर्णन अभी किया जायगा। पर अब तक हमें आत्म-निष्पत्ति नहीं, जब तक हमें स्वयं प्रातिम ज्ञान नहीं, तब तक हम प्रातिम ज्ञान को युक्ति का मूल नहीं मान सकते, तब तक हमारा मण्यवाद ही सर्वश्रेष्ठ दर्शन-मिद्धान्त है। किसी वस्तु के मूल समझने में जितनी कठिनाई होती है उतनी उम वस्तु को जानने में नहीं होती। गणित के प्रश्नों को हल करने में उतनी कठिनता नहीं होती जितनी कि गणित के आधारभूत मिद्धान्तों के समझने में। यही हाल युक्ति तथा युक्ति के आधार के भी विषय में है। युक्ति का आधार उतनी सरलता से नहीं समझा जा सकता जितनी युक्ति। आधार समझने में आश्रय की उतनी उपयोगिता नहीं है जितनी कि आश्रय समझने में आधार की है। यही कारण है कि युक्ति का मूल जानना निरन्तर मनन पर निर्भर है। जो जितना ही निरन्तर मनन करेगा, जो जितना ही अधिक युक्ति के सहारे संशयासुख बना रहेगा, वह उतना ही अधिक युक्ति के आधार प्रातिम ज्ञान को समझेगा।

यदि हम द्वन्द्वों पर अब विचार करें तो उनके उद्भव का कारण जान सकते हैं। काण्ट ने केवल द्वन्द्वों का उद्घाटन किया। उसने उनके उद्भव पर प्रकाश नहीं डाला। कारण, वह स्वयं प्रातिम ज्ञान का अनुभव नहीं कर सका। मंच तो यह है कि युक्ति का मूल वस्तुतः प्रातिम है और आपाततः प्रत्यक्ष। हम सभी-कभी मारे अनुभवों का मूल-स्रोत या इन्द्रियगोचर ज्ञान मान बैठते हैं। प्रत्यक्षदत्त तथ्यों के आधार पर फिर किसी भी मिद्धान्त के लिए युक्ति देते हैं। हमारी युक्ति ठीक से प्रत्यक्ष से निकली प्रतीत होती है पर जब हम प्रत्यक्ष के स्वभाव पर विचार करते हैं तो जान होता है कि प्रत्यक्ष का आधार स्वयं युक्ति है। प्रत्यक्ष का प्राण व्याख्यान है न कि सवित् (sensation)। कि-सचिन्, नदा व्याख्याता मन या बुद्धि में ही घटित होती

हे । अतः युक्ति का मूल प्रत्यक्ष न होकर स्वयं युक्ति प्रत्यक्ष का मूल है । द्वन्द्वों का कारण यह है कि उसमें एक भाव की सिद्धि प्रत्यक्षमूलक युक्ति से होती है और दूसरे की प्रातिभ मूलक युक्ति से । चूँकि हम प्रत्यक्ष को प्रमाण मान बैठते हैं अतः हमें दोनों तर्क तुल्यबल प्रतीत होते हैं । पर जो प्रातिभ नहीं जानते या जो प्रत्यक्ष को असंगत जानते हैं उनके लिये युक्ति के द्वन्द्वों का उद्भव असंभव है । द्वन्द्वों का उद्भव केवल उस बुद्धि में होता है जो दो भावों पर पँर रखती है, जो प्रातिभ तथा प्रत्यक्ष पर स्थित है । आश्चर्य होता है कि काष्ठ द्वन्द्वों की अवतारणा करने पर भी द्वन्द्वों के इस कारण को न जान सका । उसकी भूल का मूल कारण प्रातिभ को प्रत्यक्ष से अभिन्न समझना है । यदि उसने प्रातिभ पर विचार किया होता तो फिर द्वन्द्वों की अवतारणा गलत सिद्ध हो जाती । कारण, द्वन्द्व के जिस भाव की सिद्धि प्रत्यक्षमूलक युक्ति द्वारा होती है वह तर्काभास है, वह सच्चा तर्क नहीं है । द्वन्द्व का केवल वही भाव सत्य है जिसकी सिद्धि प्रातिभमूलक युक्ति में होती है । पर जब तक निरन्तर मनन से युक्ति द्वारा प्रत्यक्ष और उस पर आधारित भाव-प्रपञ्च का खण्डन न हो जाय तब तक संशय का उच्छेद नहीं हो सकता । यही कारण है कि अद्वैत दर्शन प्रत्यक्ष की कटु आलोचना करके इसे अप्रमाण सिद्ध करता है ।<sup>१</sup>

युक्ति अनुभव और अपने उत्थापित ज्ञान के आधार पर तत्त्व-चिन्तन करती है । खण्डन और मण्डन, प्रतिषेधक तथा विधायक इसके दो पहलू हैं । हम पहले प्रतिषेधक तर्क को लेते हैं । अद्वैत की प्रणाली में तीन विभिन्न युक्तियाँ या न्यायों का प्रयोग होता है, (१) चतुष्कोटिक न्याय, (२) द्विकोटिक न्याय और (३) एककोटिक न्याय । इन तीनों न्यायों द्वारा प्रधानतः परमत का खण्डन किया जाता है और गौणतः स्वमत का मण्डन भी अपेक्षित रहता है । चतुष्कोटिक न्याय प्रणाली का पूर्ण विकास सबसे पहले नागार्जुन के दर्शन में हुआ । इस कारण कुछ लोग इसको बौद्ध प्रणाली समझते हैं । पर माण्डू-व्योपनिषत् में भी इस प्रणाली का प्रयोग है । नान्त प्रज्ञ न वहि प्रज्ञ नोभयत् प्रज्ञ न् प्रज्ञानघन न प्रज्ञ नाप्रज्ञम् ।<sup>२</sup> आत्मा न आत्म्यान्तर ज्ञान है, न बाह्य, न दोनों और न ज्ञानविशेष का पुञ्ज । वह न ज्ञान है न अज्ञान । इस प्रकार

<sup>१</sup> द्रष्टव्य सर्वं वेदान्त सिद्धान्त सार संग्रह २८५-२८८ ।

<sup>२</sup> माण्डूव्योपनिषत्, ७ ।



बाम्यन्तर, बाह्य, उभय तथा अनुभय—ये चार कोटियाँ उपनिषद् में प्राप्त हैं। कुछ लोग माण्डूक्योपनिषद् को गौडपादकृत माण्डूक्यकारिका से अर्वाचीन मानते हैं और कहते हैं कि चतुष्कोटिक न्यायपद्धति बौद्ध दर्शन से अद्वैत दर्शन में ग्रहण की गई। यहाँ इस ऐतिहासिक प्रश्न पर विचार करने का अवकाश नहीं है। हाँ, इतना निर्विवाद है कि चाहे चतुष्कोटिक न्याय अद्वैत से बौद्ध दर्शन में गया हो या बौद्ध दर्शन से अद्वैत में आया हो, पर वह अद्वैत की प्रणाली का मुख्य अंग है। गौडपाद<sup>१</sup> ने स्पष्ट व्याख्यान किया—

अस्ति नास्त्यस्ति नास्तीति नास्ति नास्तीति वा पुन ।

चलस्थिरोभयाभावेणारवृणोत्येव बालिश ॥

कोटयश्चतस्र एतास्तु ग्रहैर्यासा सहावृत ।

भगवानाभिगम्युष्टो येन दृष्ट स सर्वदृक् ॥

अर्थात्

अग्निवाद, नाग्निवाद अस्ति-नास्ति-उभयवाद और नास्ति-नास्तिवाद अर्थात् अत्यन्त शून्यवाद ये चारो मत आत्मा के विषय में प्रचलित हैं। अस्ति, नास्ति, उभय और अभाव ये हो चार कोटियाँ हैं। अग्निभाव का आशय है कि आत्मा चल है। नाग्निभाव का अर्थ है कि आत्मा स्थिर है। उभयवाद का तात्पर्य है कि आत्मा चल और स्थिर, सत्-असत् दोनों है। आत्मा का अत्यन्त अभाव है यह चतुर्थवाद है। इन चारो मतों के मानने वाले भ्रान्त हैं। आत्मा इन चारो कोटियों में अस्पृष्ट है। जो इस तथ्य को जानता है उसी को मृत्यु का ज्ञान होता है।

किसी भी पदार्थ या भाव को लेकर चार प्रकार की कोटियाँ बनाई जा सकती हैं। उदाहरण के लिए किसी भाव या पदार्थ 'क' को लीजिए। क स्वयं एक कोटि है। दूसरी कोटि क का विरोधी भाव अ-क है। तीसरी कोटि क और अ-क दोनों की महिम्यन्ति है। चौथी कोटि उक्त तीनों कोटियों का अभाव है अर्थात् न क और न अ-क। इस प्रकार क, अ-क, क और अ-क, न क और न अ-क ये चार कोटियाँ हैं। अद्वैत सिद्ध करता है कि सम्पूर्ण विचार करने में इन कोटियों में से प्रत्येक स्वन अलग-अलग सिद्ध होती है। इस कारण सम्पूर्ण ये चारो कोटियाँ अन्य नहीं हैं। वस्तु इन चारों में भिन्न एक अन्य ही कोटि है, वह स्वतन्त्र कोटि है। अन्य कोटि में उक्त अनुवाद नहीं

<sup>१</sup> माण्डूक्यकारिका १। ८३-८८।

हो सकता। दूसरो के मत को काटने के लिए भी चतुष्कोटिक न्याय प्रणाली का बहुधा उपयोग किया जाता है। दूसरो के किसी भी सिद्धान्त को हम चार विकल्पों में पहले रखते हैं। उदाहरण के लिए बौद्ध सिद्धान्त के क्षणभगुरवाद को लीजिए। यह या तो सत्य है या असत्य या दोनों या दोनों नहीं। यदि हम इसे सम्भलने का प्रयास करते हैं तो यह चारों विकल्पों में से एक भी विकल्प नहीं सिद्ध होना। अतः क्षणभगुरवाद असंगत है। इस प्रकार शकरोत्तर अद्वैत के आचार्यों ने, विशेषतः श्रीहर्ष ने, इस प्रणाली द्वारा सभी प्रकार के पदार्थों, गुणों, क्रियाओं और वादों का खण्डन किया है।

द्विकोटिक न्याय चतुष्कोटिक न्याय का ही प्राग्रूप है। इसमें प्रायः किसी पदार्थ के सत् और असत् इन्हीं दोनों पहलुओं पर या किन्हीं दो परस्पर विरोधी भावों पर विचार किया जाता है। जैसे माया न सत् है न असत्, न तत्त्व है न अतत्त्व, न ज्ञान है न अज्ञान, न भाव है न अभाव। वह इन दोनों में परे अनिवेचनीयता की कोटि है। शंकराचार्य ने दूसरो के मत को काटने के लिए इस प्रणाली का बहुत प्रयोग किया है। वे प्रायः एक उभयत-पाश (Dilemma) में दूसरो के मत को व्यक्त करते हैं। फिर उभयत-पाश की दोनों कोटियों को काटते हैं। कभी-कभी एक उभयत-पाश के अन्दर दूसरा और दूसरे के अन्दर तीसरा उभयत-पाश व्यक्त रहता है। उदाहरण के लिए किसी वस्तु त को लीजिए। त या तो क हो सकता है या छ। वह क नहीं हो सकता। फिर यदि वह छ हैं तो वह या तो च-रूप हो सकता है या छ-रूप। वह च या च-रूप नहीं हो सकता है। अतः वह छ है। फिर यदि वह छ है तो विचार करने पर पुनः वह या तो प हो सकता है या फ। यह प नहीं है। अन्ततः वह फ भी नहीं हो सकता। यहाँ सर्वत्र न होने का मानदण्ड 'असंगति' है। हम इस उदाहरण में उभयत-पाश के अन्दर उभयत-पाश की सन्ध्या को तब तक बढ़ा सकते हैं जब तक हमको विकल्प मिलने जायेंगे। अन्तु कभी-कभी पाँच-पाँच और छ-छ उभयत-पाश एक बड़े उभयत-पाश के अन्दर सामिल रहते हैं। यही अद्वैत दार्शनिकों के बुद्धि-कीमल का परिचय मिलता है। यह द्विकोटिक न्याय घण्डनात्मक और मण्डनात्मक दोनों है। अपने मत का पोषण भी इसके द्वारा किया जाता है। आधुनिक दर्शन में ब्रैटन ने इस प्रणाली का खूब उपयोग किया। अपने उभयत-पाशों के चरम पर ही अपनी "मत् और आभास" (Appearance & Reality) नामक पुस्तक में तत्त्व-तिरूपण किया है। आभास का भाग तो उभयत-पाश पर ही अधि-

अवलम्बित है। अद्वैत दार्शनिकों की भाँति वह भी किसी पदार्थ या भाव की आमानता द्विकोटिक न्यायप्रणाली द्वारा सिद्ध करता है।

अब रहा एककोटिक न्याय। इसको प्रायः नेति-नेति की प्रणाली कहा है। अद्यारोपपक्षादाभ्या निष्प्रपञ्च प्रपच्यते<sup>१</sup>—अध्यारोप तथा अपवाद द्वारा ही निष्प्रपञ्च वस्तु का निरूपण किया जाता है। इस विधि में हम पहले किसी वस्तु को सत् मान लेते हैं और बाद को युक्ति द्वारा इसको असत् सिद्ध कर किसी दूसरी वस्तु को सत् मानते हैं। इसी प्रकार सारी वस्तुएँ जिन्हें हम क्रमशः सत् मानते रहते हैं असत् सिद्ध की जाती है। आत्मा का निरूपण प्रायः इसी गति में किया जाता है।<sup>२</sup> पहले शरीर को ही आत्मा माना जाता है। पर जब हम सूक्ष्म विचार करते हैं तो जात होता है कि परिवर्तनशील और नग्न शरीर आत्मा नहीं हो सकता क्योंकि आत्मा परमार्थ सत् होने के कारण सदा विद्यमान और एकरूप है। इसी प्रकार हम क्रमशः इन्द्रिय, मन, प्राण, बुद्धि, विज्ञान, आनन्द आदि को आत्मा मानकर खण्डन करते हैं कि आत्मा इनमें से कोई भी भाव नहीं हो सकता है। आखिर में हम नेति-नेति इस विधि को ही आत्मा सिद्ध करते हैं। यहाँ माध्य और साधन की, विधेय और विधि की, मिद्वान्त तथा प्रणाली की एकरूपता जात होती है। वस्तुतः जो तर्क या उपाय सबका खण्डन करता है वह स्वयं परमार्थ सत् और उपेय है।

एककोटिक न्याय का विधायक पहलू भी अद्वैत प्रणाली में प्रयुक्त होता है। अनुभव के आधार पर बिना किसी युक्ति द्वारा पुष्टि के कोई भी वाक्य अद्वैत दार्शनिक को मान्य नहीं है। अस्तु यत्र-तत्र अद्वैतसाहित्य में ऐसे बहुत से तर्क भरे पड़े हैं जिनमें अनुभव की तीव्रता और सूक्ष्मता जानी जाती है। ऐसे तर्कों के उदाहरण-स्वरूप हम यहाँ दो अत्यन्त प्रसिद्ध तर्कों का उल्लेख करना चाहते हैं। शङ्कर का कहना है कि आत्मा ही सब कुछ है। कारण, आत्मा के बिना किसी भी वस्तु का ग्रहण नहीं हो सकता। सभी वस्तुओं का ग्रहण आत्मा की अनिवार्य शक्ति द्वारा होने के कारण आत्मा ही सब कुछ है। यह बहुत बड़ा तर्क है जो आत्मा मात्र की परमार्थ सत्ता घोषित करता है। दूसरा प्रसिद्ध तर्क-स्वान्ति श्रियाविरोधात् है। किसी वस्तु में स्वयंकृत श्रिया नहीं हो सकती। नष्ट अनन्त ऊपर नहीं नाच सकता। पदार्थ अपने को ही नहीं

<sup>१</sup> सब वेदान्त मिद्वान्तमा मन्त्र २२७।

<sup>२</sup> द्रष्टव्य आत्मा का स्वभाव, अध्याय ८।

जान सकता। आँख स्वयं की नहीं देख सकती। इन सब को जानने के लिए इन सब में भिन्न आत्मा की आवश्यकता है। भौतिकवाद को काटने के लिए यह युक्ति पर्याप्त है। भूत द्रव्य स्वयं अपने को जान नहीं सकता। उसका ज्ञान हममें उत्पन्न नहीं होता है। अतः ज्ञान भूत द्रव्यों में भिन्न उनसे पूर्व सत् है।

## ४. श्रुति का विश्लेषण और समन्वय

श्रुति-प्रमाण पर बहुत से लोग नाक भी मिकोडने लगते हैं। पर वस्तुतः वे श्रुति का अर्थ नहीं जानते। हमारे ज्ञान या अनुभव का तीन चौथाई से भी अधिक भाग श्रुति या शब्द प्रमाण पर निर्भर है। प्रतीति तीन प्रकार की होती है गुरु से, शास्त्र में और अपने से। अपने से होनेवाली प्रतीति अनुभव है। गुरु और शास्त्र से जो ज्ञान होता है उसे ही श्रुति कहा जाता है। गुरु शब्द का अर्थ यहाँ परिवार के व्यक्ति, समाज के व्यक्ति तथा अध्यापक जन है। मानवता का ज्ञान प्राप्त करने के लिए सबसे पहला और बड़ा साधन यही शब्द-प्रमाण है। शब्द प्रमाण प्रत्यक्ष, युक्ति और प्रातिप यन्त्री ज्ञानों का साधक है। पर हमें अपने अनुभव में अनूदित करना चाहिए। जैसे कोई व्यक्ति किम मोते हुए मनुष्य को शब्द में जगाना है, वैसे शब्द-प्रमाण भी सणयग्रस्त दार्शनिक की आँख खोलता है। अद्वैत साहित्य में गान्धारदेशीय पुरुष की कथा अत्यन्त प्रसिद्ध है। किसी गान्धार नगर के रहनेवाले मनुष्य की आँखों पर पट्टी बाँधकर किसी यज्जन ने उन्हें ले जाकर एक घोर निर्जन वन में छोड़ दिया और तब उसकी पट्टियों को खोल दिया। बेचारा गान्धार-नागरिक कुछ देर तक घबराता रहा। बाद में विदेश में अपने को पाकर स्वदेश जाने की उसने कल्पना की। इधर-उधर घूमकर मार्ग ढूँढ़ने लगा। पर उसको कोई भी मार्ग सम वन में न मिला। आग्य में किसी बनेवर में उसकी भेंट हुई। और तब उसने द्वारा उसे गान्धार का मार्ग मानूस हुआ। फिर क्या था ? वह जोरों से प्रछने-पौछने और अपनी बुद्धि में मोचने-ममलते बाहर में अपने नार पट्टे च गया। इसी प्रकार दार्शनिक भी श्रुति में ज्ञान लेकर अपनी बुद्धि में तर्कना करने-करने अपनी आत्मा का ज्ञान प्राप्त करता है। वन यही श्रुति की उपयोगिता है।

यहाँ यह न समझना चाहिए कि श्रुति तर्क-शत्रु या तर्क-विरोध होती है। शास्त्रीय ध्यान अनुश्रुति के स्वप्न की बंदन नहीं मक्ते हैं। वे जेसन उन पर प्रमाण लाते हैं। श्रुति योग-अनुभव के विरुद्ध बात नहीं करती। और यदि

यह कहीं ऐसा करती है तो वहाँ वह अमान्य होगी । कोई भी श्रुति यह नहीं कह सकती कि अग्नि शीतल होती है और सूर्य तपता नहीं है ।<sup>१</sup> परस्पर विरुद्ध बातों का भी वर्णन श्रुति के मान का नहीं है । यदि मूढ़ व्यक्ति असंगत बातें नहीं करता तो श्रुतियाँ कैसे कर सकती हैं क्योंकि वे मेधावी पुरुषों की वाणियाँ हैं ? अतः श्रुति तर्क-शत्रु न होकर तर्क-मित्र है । वह लौकिक दृष्टान्तों से उस ज्ञान को बतलाती हैं जो केवल तर्क से सम्भव नहीं है । वस्तुतः श्रुति महान् दार्शनिकों के यौक्तिक और प्रातिभ ज्ञानों का बाढ-मय में सुगन्धित पुञ्ज है । युक्ति की भाँति श्रुति या प्रातिभ की भी सीमा है । वह तर्क विरुद्ध बात नहीं कह सकती । लोक-विरुद्ध वस्तु का निरूपण भी उसके बूते का नहीं है । वस्तुओं के स्वभाव को बदलना भी उसकी शक्ति से बाहर है । अतः श्रुति केवल तर्कोंद्वय तथा तर्क-सम्मत वस्तु का ही ज्ञान है । वह कारक न होकर केवल ज्ञापक है ।

अद्वैत के आचार्यों का कहना है कि सभी श्रुति-वाक्यों का पहले विश्लेषण करना चाहिए । देखना चाहिए कि उनका अर्थ अभिधेय है या लाक्षणिक । अभिधेय और लक्षणा ये दो शब्द-शक्तियाँ हैं । इनसे पहले किसी के भी कथित वाक्य का प्रधान या गौण अर्थ जानने के लिए प्रयत्न करना चाहिए । फिर सभी अर्थों पर मनन द्वारा उनके साम्य तथा वैषम्य पर विचार करके तत्पश्चात् गौण और प्रधान अर्थों का सामन्जस्य वैधाना चाहिए । वाक्य के अर्थ का विश्लेषण अद्वैत ठीक उसी प्रकार से करता है जिस प्रकार आधुनिक तार्किक प्रत्यक्षवादी करते हैं । सभी श्रुति-वाक्यों का विश्लेषण अद्वैत ने किया है । उदाहरण के लिए मैं मुखपूर्वक बोया, मुखमहमस्वाप्नम् इति वाक्य को लीजिए । नितने दार्शनिक मानते हैं कि सुषुप्ति में आत्मा का अभाव रहता है । पर अद्वैत उक्त वाक्य के विश्लेषणों से सिद्ध करता है कि सुषुप्ति में भी आत्मा का भाव अनिवार्य और अपेक्षित है । अन्यथा उक्त वाक्य अनुपपन्न हो जायगा । जो मुख मिलता है उनका अनुभवकर्त्ता अवश्य होना चाहिए । यह न समझना चाहिए कि जागने पर ही उक्त वाक्यगत अनुभव होता है । जागने पर तो केवल स्मरण होता है कि जागरणपूर्व सुषुप्ति अवस्था में सुख मिल रहा था । फिर यदि सुषुप्ति में आत्मा नहीं है तो सुषुप्तिपूर्व अनुभव का सुप्ति-पश्चात् अनुभव के साथ सामन्जस्य और अनुस्मरण असम्भव हो जाता है ।

<sup>१</sup> द्रष्टव्य शब्दार्थन बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य २।१।२० और प्रश्नोपनिषद्भाष्य ६।२

इसी प्रकार तत्त्वमसि, अयमात्मा ब्रह्म इत्यादि महावाक्यों का भी अद्वैत सुन्दर विश्लेषण करना है। हम यहाँ केवल तत्त्वमसि, वह तू है, इस महावाक्य को लेते हैं। यहाँ तीन पद हैं तू, वह और है। “तू” का सामान्य अभिधेय अर्थ मन-शरीर-धारी जीव है। “वह” का सामान्य अभिधेय अर्थ विषयगत मत्ता है। “है” का अभिप्राय दोनों का अभेद होना है। पर ऐसा अभिधेय अर्थ करना विप्रतिपिद्ध है क्योंकि मन-शरीर-धारी जीव सकल ससार का एक शुद्ध नश्वर कण हैं और विषयगत मत्ता बहुत बड़ी अनश्वर वस्तु है। दोनों एक कैसे हो सकते हैं? अतएव यहाँ मुख्यार्थ का बोध होता है। अभिधा से तात्पर्य अनुपपन्न होता है। फिर लक्षणा का प्रयोग होना चाहिए, क्योंकि जहाँ अभिधा परम्पर विप्रतिपिद्ध या असंगत अर्थ है और जहाँ कोई प्रयोजन या रूढ़ि हो वहाँ लक्षणा का क्षेत्र होता है। यहाँ रूढ़ि कोई नहीं है। प्रयोजन तू और वह का अभेदान्वय है। अस्तु, यह लक्षणा का कार्य-क्षेत्र है। “तू” का क्या अर्थ है? “तू” का अर्थ है आत्मा, न कि आनन्द, विज्ञान, बुद्धि, मन, प्राण, शरीर आदि। आत्मा बोध-स्वरूप है। “वह” का क्या अर्थ है? “वह” शून्य वस्तु नहीं है। जैसे “तू” आभ्यन्तर वस्तु ही नहीं है वैसे “वह” भी बाह्य वस्तु ही नहीं है। “वह का ग्रहण बिना” “तू” के असम्भव है। अतः “वह तू” का नित्य मन्वन्ध है। दोनों समानाधिकरण है। दोनों एक है। “तू” का वह अर्थ अप्रागमिक है जो किसी नश्वर और क्षणिक वस्तु जैसे शरीर आदि का बोधक है। उसका वह अर्थ यहाँ अपेक्षित है जो सदा विद्यमान बोध-स्वरूप माक्षी वस्तु है। इसी प्रकार “वह” का भी नश्वरतापरक अर्थ अप्रागमिक है। उसका वह अर्थ यहाँ ग्राह्य है जो सकल प्रपञ्च के सारभूत तत्त्व को वनमाता है। इस प्रकार जहत्-अजहत् लक्षणा द्वारा तत्त्वमसि का अर्थ निश्चयता है कि प्रत्येक की आत्मा और परोक्ष सत् (ब्रह्म) दोनों में अभेद है। आत्मा ही सत् है और सत् ही आत्मा है। उपनिषद् वाक्यों में से अधिकांश इसी अभेद-तत्त्व का प्रतिपादन करते हैं। पर बहुत-से ऐसे वाक्य भी हैं जो भेद और धैर्य की चर्चा करते हैं। ऐसी स्थिति में किन वाक्यों को प्रधान और किन्हीं गौण माना जाय? प्रमाण तो दोनों हैं।

अद्वैत ने धैर्यवाद का अपने सिद्धान्त में साम्यजस्य करने के लिए एक नए ढंग और षाद की अवतारणा की है। इस ढंग का नाम हम आलंकारिक शैली कह सकते हैं। इस सिद्धान्त की “द्वैतवाद” के नाम से पुकारा जाता है। आत्मा या परमाण्व मत् अन्वितीय तत्त्व है। यह चर्त्ता, भोक्ता, ज्ञाता, द्रष्टा कृष्ट नहीं है। पर ऐसा लगता है कि यह चर्त्ता, भोक्ता आदि है। जैसे समार

जानने के लिए किसी सिद्धान्त की आवश्यकता पड़ती है। विश्लेषण तात्पर्य नहीं देता। कुछ ऐसे कारण या हेतु होने चाहिए जिनके आधार पर हम सभी श्रुति-वाक्यों का तात्पर्य जान सकें। अद्वैत श्रुति-तात्पर्य जानने के लिए छ हेतु देता है। (१) उपक्रम और उपसंहार (२) अभ्यास या पुनरुक्ति (३) अपूर्वता (४) फल (५) अर्थवाद (६) उपपत्ति। उदाहरण के लिए छान्दोग्य उपनिषद् का छठा प्रपाठक लीजिए। इस प्रपाठक का क्या तात्पर्य है? पहले हम यह देखते हैं कि इसके आरम्भ और अन्त के वाक्य का क्या अर्थ है। यदि दोनों जगह एक ही बात है तो सम्भवतः वही इस अध्याय का सार है। हम जानते हैं कि उक्त अध्याय के आदि और अन्त में दोनों जगह अद्वितीय सत् का उपाख्यान है। इतना जान लेने पर हम फिर देखते हैं कि संपूर्ण प्रपाठक में बार-बार किस सिद्धान्त की पुनरुक्ति हुई है? अद्वैत सत् का ही बार-बार प्रपाठक भर में वर्णन मिलता है। इस प्रकार अभ्यास द्वारा भी ज्ञात होता है कि अद्वैतवाद श्रुतिसार है। अपूर्वता उपयुक्त प्रकरण में प्रतिपाद्य अद्वैत वस्तु का दूसरे प्रमाणों द्वारा न ज्ञात होना है। अद्वैत श्रुति-भिन्न अन्य प्रमाणों से अवगत नहीं हो सकता है। हाँ, श्रुति का सहारा लेकर युक्ति और अनुभूति उसका ज्ञान अवश्य प्राप्त कर सकती हैं। श्रुति की यह अपूर्वता उसका सार है। फल से भी सार जाना जाता है। उसी प्रकरण में मिलता है कि अद्वैत सत् के ज्ञान का फल स्वराज्य, स्वास्थ्य या स्वातन्त्र्य है। यह फल भी अद्वैत सिद्धान्त का बोधक है क्योंकि जब तक अद्वैत-ज्ञान रहता है तब तक भय बना रहता है और भय के रहते मन नहीं हो सकता जो स्वास्थ्य, स्वातन्त्र्य या स्वराज्य का सारभूत अंग है। अर्थवाद का अर्थ प्रासंगिक अर्थ की प्रशंसा और अप्रासंगिक की निन्दा है। उक्त प्रकरण में अद्वैत सत् की प्रशंसा और नानात्व की निन्दा की गई है। इसमें स्पष्ट है कि श्रुति का तात्पर्य अद्वैत है। फिर अद्वैत सत् की सिद्धि के लिए मुक्ति आदि दृष्टान्तों द्वारा उक्त प्रकरण में उपपत्तियाँ भी प्रचुर दी गई हैं। इस कारण भी श्रुति का तात्पर्य प्रस्तुत प्रकरण में अद्वैतवाद है। इस प्रकार इन छ हेतुओं से उपनिषद् के अध्यायों का तात्पर्य जानने के बाद फिर एन्ही हेतुओं द्वारा उपनिषदों का व्यस्त और मगस्त रूप में तात्पर्य जाना जाता है। किसी भी अनुच्छेद, अध्याय या ग्रन्थ का सार और तात्पर्य जानने के लिए ये छ हेतु पर्याप्त हैं। अद्वैत दर्शन वेदान्त-वाक्यों के तात्पर्य के लिए उन वाक्यों के विश्लेषणों की दृष्टि हेतुओं से समन्वित करना है। उपनिषद्-वाक्यों पर विचार करता, उनका युक्तियुक्त विश्लेषण तथा समन्वय

करना, इस दर्शन की विशिष्ट प्रणाली है। अन्यत्र भारतीय तथा अभारतीय दर्शन में ऐसी प्रणाली का दर्शन दुर्लभ है।

## ५ समीक्षात्मक निष्कर्ष

ऊपर के विवेचन से स्पष्ट है कि अद्वैत दर्शन की प्रणाली में अनुभव यौक्तिक है और युक्ति आनुभविक है। यहाँ तक काण्टकृत अनुभव और युक्ति का समन्वय अद्वैत दर्शन को मान्य है। पर अद्वैत इनके अतिरिक्त प्रातिभ ज्ञान को भी मानता है। काण्ट ने इसका अभाव है। इसी को अद्वैत श्रुति कहता है, यदि वह केवल पठित या श्रुत है तो और जब वह अनुभूत हो जाती है तो फिर उसे वह अपरोक्षानुभूति कहता है। अनुभव और युक्ति को श्रुति-सम्मत होना चाहिए और श्रुति को आनुभविक तथा यौक्तिक। यदि अनुभव और युक्ति श्रुतिसम्मत नहीं है तो कोई विशेष अति नहीं है। पर श्रुति को अवश्य अनुभव तथा युक्ति के अनुकूल होना चाहिए, अन्यथा अनर्थ की बाशका होती है। अद्वैत प्रणाली का मेखदण्ड युक्ति तथा अनुभव है। अनुभवहीन युक्ति सावद्य है और युक्तिहीन अनुभव अन्धविश्वास है। इन्हीं दोनों की निरवद्यता पर अद्वैत की मनन विधि आधारित है। श्रवण, मनन और निदिध्यासन अद्वैत प्रणाली के तीन क्रमिक मोपान कहे जाते हैं। श्रुति का उक्त विश्लेषण और समन्वय श्रवण है। अनुभव का विश्लेषण और श्रुति का नियम मनन है। निदिध्यासन कोई साधनात्मक क्रिया नहीं है। वह निरन्तर मनन का ही दूसरा नाम है। या यों कहिए कि वह परिपक्व मनन है। यही कारण है कि शंकराचार्य मनन तथा निदिध्यासन को श्रवण की भाँति अवगति-प्रधान मानते हैं—मनन निदिध्यासनोरपि श्रवणवद् अवगत्यर्थत्वात्<sup>१</sup> यही ज्ञान-मार्ग है। कुछ वेदान्ती ज्ञान और कर्म के समुच्चय को मानते हैं और कुछ दोनों में परस्पर विरोध देखते हैं। समुच्चयवादियों में भी कुछ लोग ज्ञान तथा कर्म का महत्समुच्चय मानते हैं। उनके अनुसार कर्म और ज्ञान का एक साथ प्रयोग और व्यवहार हो सकता है। कुछ लोग ज्ञान और कर्म के सह-समुच्चय के विरोधी होते हुए भी दोनों के क्रमसमुच्चय में विश्वास करते हैं। उनका कहना है कि कर्म में अन्तःकरण शुद्ध होता है और अन्तःकरण शुद्ध होने में ज्ञान उत्पन्न होता है। भ्रमगुद्धि के बिना ज्ञान दुर्लभ है। इन प्रकार वे ग्रीक दर्शन के आचार्य सुकरात और अफलातून की भाँति नीति को दर्शन



का अगभूत अनिवार्य साधन समझते हैं। कहना नहीं होगा कि अद्वैत के अधिकांश आचार्य कर्म और ज्ञान के क्रमसमुच्चय को मानते हैं। कर्म की स्थिति में ज्ञान नहीं होता और ज्ञान की स्थिति में कर्म असंभव है। इस प्रकार यद्यपि वे सभी विशुद्ध ज्ञानमार्ग को मानते हैं तथापि उनका ज्ञानमार्ग विशुद्ध कर्ममार्ग का फल है। पर कुछ अद्वैत वेदान्ती ज्ञान और कर्म के क्रमसमुच्चय के भी पक्ष में नहीं हैं, सहसमुच्चय की बात तो दूर है। उनका कहना है कि बिना सत्त्व शुद्धि के भी ज्ञानमार्ग सुलभ है। बिनाइपि-सत्त्वशुद्धि ज्ञानेनैव मोक्ष सिद्धत्येव सत्यम्।<sup>१</sup> मोक्ष का यहाँ अभिप्राय अक्षरशः स्वास्थ्य ही लेना चाहिए। कर्म से जीव बन्धन में पड़ता है। विद्या से ही वह बन्धन-मुक्त होता है। अतः पारदर्शी यति कर्म नहीं करते हैं।

कर्मणा बध्यते जन्तुर्विद्यया च विमुच्यते ।

तस्मात् कर्म न कुर्वन्ति यतयः पारदर्शिनः ॥

इस सिद्धान्त को हम शुद्ध ज्ञानमार्ग कह सकते हैं। अद्वैत-भिन्न वेदान्तियों ने ज्ञान तथा कर्म के सह-समुच्चय का समर्थन किया है पर अद्वैत ने सदा कर्म को ज्ञानमार्ग में व्यर्थ बतलाया है, दूसरे शब्दों में नीतिशास्त्र को ज्ञानमीमांसा और अध्यात्मशास्त्र के लिए अनुपयुक्त बतलाया है। इसके विपरीत अधिकांश आचार्यों ने नीतिशास्त्र को ज्ञानमार्ग का आवश्यक अंग माना है। जैसे युक्ति ज्ञानमार्ग का मेरुदण्ड है वैसे उनके मत से नीति भी ज्ञानमार्ग का मेरुदण्ड है। वे युक्ति को नैतिक और नीति को यौक्तिक मानते हैं। पर इस विषय पर हम विशेष विचार यहाँ नहीं करना चाहते। यहाँ हमारा मुख्य ज्ञानमार्ग का प्रतिपादन है। इसमें नीति की उपयोगिता और अनुपयोगिता दोनों मान्य हैं। अच्छा हो यदि हम ज्ञानमार्ग को समझने के लिए नीति को दूर रखें। नीति और ज्ञान का प्रश्न एक दूसरी ही जटिल समस्या है। उसका विवेचन इस समय विश पाठकों पर छोड़कर हम यहाँ शुद्ध ज्ञानमार्ग वाली अद्वैत की प्रणाली का प्रतिपादन करना चाहेंगे।

<sup>१</sup> कपरभूत सनत्सुजातीय भाष्य २।६ और गीताभाष्य २।१७। तस्मात् गीताशास्त्रे ईष्यमानेणापि नीतिन ग्यानेन वा परमणा ज्ञातव्यत्वात् समुच्चयो न केनचिद् दर्शयितुम् शक्यः ।

## आत्मा का स्वभाव

सभी मनुष्यों को यह अनुभव होता है कि “मैं हूँ।” कोई यह अनुभव नहीं करता कि “मैं नहीं हूँ।” इस “मैं हूँ” का ही दूसरा नाम आत्मा है। अपने विकास में सभी रत रहते हैं। अपने से अधिक कोई दूसरे को प्यार नहीं करता। अत आत्मा का लाभ ही सबसे बड़ा सुख है। आत्मलाभ से बढ़कर समार में कुछ नहीं है। पर इस आत्मा का स्वभाव सहज में जाना नहीं जा सकता।

१. कितने पुत्र को ही आत्मा मानते हैं। कारण, पुत्र से ही प्रबल प्रेम होता है। पुत्र के पृष्ठ रहने पर लोग अपने को पुष्ट मानते हैं और पुत्र के नष्ट होने पर अपने को नष्ट समझते हैं, पुत्र के लिए नाना कष्ट सहते हैं, स्वयं न खाकर पुत्र को खिलाते हैं। जैसे एक दीप से दूसरा दीप जलता है वैसे पिता से पुत्र होता है। हमारे दीप में पहले दीप की ही आभा रहती है। पुत्र में पिता की ही आत्मा रहती है। पिता के गुण पुत्र में आ जाते हैं। पुत्र पिता का सर्वत्र प्रतिरूप होता है। धर्मशास्त्रों में कहा गया है कि जिस दिन या घड़ी पुत्र का जन्म होता है उसी समय पिता की मृत्यु हो जाती है। हमने स्पष्ट है कि पिता की आत्मा पुत्र में निवास करती है। श्रुति भी कहती है कि पुत्र ही आत्मा है—‘आत्मा वै पुत्र नामासि’<sup>१</sup>। इस प्रकार अनुभव, युक्ति, स्मृति तथा श्रुति में मिश्र है कि पुत्र आत्मा है।

पर यह मिथ्यान्त ठीक नहीं ज्ञेयता। प्रीतिमात्र के कारण पुत्र आत्मा नहीं हो सकता। प्रीति तो क्षेत्र, पात्र, धन आदि में भी देखी जाती है। पर कोई उनको आत्मा नहीं समझता। यह कहना भी समीचीन नहीं है कि लोग अपने

<sup>१</sup> सर्वो हि आत्मान्मित्र प्रत्येति, न नाहमस्मीति । शकर, शारीरक भाष्य १ १ १

<sup>२</sup> कौपीतकि ब्राह्मण उपनिषद् २. ११.

से अधिक पुत्र को प्रेम करते हैं। अपने शरीर से प्रेम पुत्र-प्रेम से अधिक होता है। यदि घर में आग लग जाती है, तो लोग पुत्र को छोड़ कर स्वयं अपनी जान लेकर भागते हैं। अपनी रक्षा के लिये कितनों ने पुत्रों को बेच डाला है या मार डाला है। पिता-पुत्र में गुण-सादृश्य भी नहीं होता है। वक्र पिता के वक्र पुत्र नहीं होता। अन्ध पिता का अन्ध पुत्र हो, यह कोई नियम नहीं है। दयालु पिता के निर्दय पुत्र भी देखे गए हैं। अतएव जो भी युक्तियाँ सिद्ध करती हैं कि पुत्र आत्मा है वे सभी आभास मात्र हैं। जिस प्रकार गृहादि पर पिता का स्वामित्व रहता है उसी प्रकार पुत्र पर भी। इसी स्वामित्व के अर्थ में लक्षणा द्वारा श्रुति, स्मृति तथा लोकवृद्धि पुत्र को आत्मा शब्द से पुकारती है। पुत्र आत्मा है, इयं वाक्य में आत्मा शब्द का वाच्यार्थ बाधित होता है। अतः इमका लक्ष्यार्थ यहाँ अभीष्ट है। आत्मा का अर्थ यहाँ आत्मीय या आत्मा का अधिकार है।

२. भौतिकवादी शरीर को ही आत्मा मानते हैं क्योंकि शरीर के ही लिये 'मैं' शब्द का प्रयोग किया जाता है। प्रत्यक्ष द्वारा शरीर को ही सभी आत्मा समझते हैं। कोई शरीर को कष्ट नहीं देना चाहता। शरीर-सुख के ही लिये सभी प्रयत्न किये जाते हैं। इससे सिद्ध है कि शरीर ही आत्मा है।

पर शरीर के आत्मा होने में अनेक दूषण हैं। शरीर स्वयं जड़ है। इसमें स्वतः गति नहीं होती। इन्द्रियों के चलाने पर यह चलता है। यह इन्द्रियों का आश्रय है जैसे गृहस्थों का आश्रय घर होता है। और शरीर नाना रूप धारण करता है। यह विकारवान् है। इसकी बाल्य, यौवन तथा वार्धक्य अवस्थाएँ होती हैं। "मैं हूँ" यह प्रतीति सदा समरूप या एकरूप रहती है। इसमें कभी विचार नहीं होता। अतः विकारवान् शरीर आत्मा नहीं हो सकता है। इसके अतिरिक्त शरीर अणुद, अनित्य तथा विनाशी है। आत्मा तो शुद्ध, नित्य तथा अविनाशी मुनी जाती है। शरीर दृश्य है। आत्मा द्रष्टा है। दृश्य कैसे द्रष्टा हो सकता है? अतः शरीर आत्मा नहीं है।

३. दूसरे भौतिकवादी सभी इन्द्रियों के सघात को, या प्रत्येक इन्द्रिय को आत्मा मानते हैं। चारण, इन्द्रियों के विकार से लोग अपने को विचारवान् समझते हैं। अनुभव में देखा जाता है कि लोग अपने को बधिर, मूक तथा अन्ध गमन लेते हैं जब उनके कान, घाँटी तथा नेत्र क्रमशः नष्ट हो जाते हैं। आत्मा या गच्छान ज्ञान कहा जाता है। सारा ज्ञान इन्द्रियों में ही मिलता है। जिसमें सभी इन्द्रियाँ विद्यमान रहती हैं उसे वाल जगत् का कुछ ज्ञान नहीं हो सकता। अतएव इन्द्रियाँ ही चेतना हैं।

किन्तु ये दोनों मत ठीक नहीं हैं। इन्द्रियाँ करण हैं न कि कर्त्ता। 'मैं हूँ' में कर्तृत्व का सकेत है। आत्मा इन्द्रियो को प्रेरणा देती है। इन्द्रियाँ नाना रूप धारण करती हैं। आत्मा एकरूप रहती है। प्रत्येक इन्द्रिय यदि आत्मा है तो इसका मतलब है कि एक शरीर में कई आत्माएँ हैं। पर ऐसा देखा नहीं जाता। सर्वत्र शरीर में एक ही आत्मा का भान होता है। दूसरे यदि प्रत्येक इन्द्रिय आत्मा है तो उसके नष्ट होने पर आत्मा भी नष्ट होना चाहिए। पर ऐसा अनुभव में नहीं आता। अंधे लोग भी 'मैं हूँ' का अनुभव करते हैं। इसी प्रकार बधिर आदि भी 'मैं हूँ' का अनुभव करते हैं। जब इन्द्रिय-विनाश होने पर भी आत्मा का अनुभव सम्भव है तो सिद्ध है कि इन्द्रियाँ व्यस्त या समस्त रूप में आत्मा नहीं हैं।

४ इन्द्रियो को सचेष्ट करने वाला प्राण है। वह स्वप्न, जाग्रत तथा सुप्ति सभी अवस्थाओं में रहता है। उसके न रहने पर शरीर मृतक कहा जाता है। प्राण ही जीवन है, चेतना है। क्षुधा, तृष्णा आदि प्राण की आवश्यकताएँ हैं। इन आवश्यकताओं की तृप्ति होने पर सुख और अतृप्ति होने पर दुःख होता है। इससे कुछ लोगो के अनुसार प्राण ही आत्मा है। यह प्राण पाँच प्रकार का होता है, प्राण, अपान, उदान, व्यान और समान। ये पाँचो प्राण वस्तुतः शरीर के अन्दर विभिन्न भागों में स्थित वायु के नाम हैं। जैसे मशक के अन्दर हवा रहती है वैसे शरीर के अन्दर प्राणवायु। यह जड़ है। इसके व्यापार भौतिक है। यह स्वयं अपना हित या अहित नहीं जानता। सुप्ति में प्राण का ज्ञान भी नहीं होता है। अतः क्षुधा, तृष्णा आदि से पीड़ित प्राण आत्मा न होकर आत्मीय है। प्राण अनेक हैं। आत्मा एक है। आत्मा जानती है। ज्ञान उसका लक्षण है। प्राण से ज्ञान नहीं होता, कर्म होता है। 'मैं हूँ' से ज्ञाता का बोध होता है। इसलिए प्राण आत्मा नहीं हो सकता।

५ अतः प्रायः लोग मन को आत्मा मानते हैं। कारण, मन ही सब का ज्ञाता है। वही सकल्प, विकल्प तथा चिन्तन करता है। वही इन्द्रियो को चलाने वाला है। यदि वह विकृत हो जाता है तो इन्द्रियो के स्वस्थ रहने पर भी प्रत्यक्ष नहीं होता है। अतः प्रत्यक्ष का कर्त्ता या ज्ञाता मन ही है न कि इन्द्रियाँ। शरीर पर भी शासन मन ही करता है। अधिकांश लोग मनुष्य के अन्दर केवल शरीर और मन इन दो तत्वों को ही मानते हैं। मन को द्रष्टा, कर्त्ता तथा भोक्ता कहा जाता है तथा शरीर को दृश्य, कार्य और भोग्य। मन को चेतन और शरीर को अचेतन समझा जाता है।

पर मन को आत्मा मानने में आपत्तिर्या हैं। मन को चेतन नहीं कहा जा सकता। वह कर्त्ता नहीं, करण है। पागलो का मन रुग्ण होता है। पर आत्मा रुग्ण नहीं होती। मन चंचल है। कभी-कभी लोग कहते हैं हमारा मन अन्यत्र चला गया था। यहाँ उनका अभिप्राय है कि मन आत्मा से पृथक् है। आत्मा उनमें वही थी जहाँ पर वे थे। पर मन अन्यत्र चला गया था। इससे स्पष्ट है कि मन केवल आत्मा का करण है। भारतीय दर्शन में इसीलिये मन को एक इन्द्रिय माना गया है। वह आन्तरिक इन्द्रिय है। बाह्य इन्द्रियों के प्रदत्तों को आत्मा उनके द्वारा प्रयोग करती है। मन स्वयं कर्त्ता नहीं है। जब आत्मा उसको कुछ करने को विवश करती है, तभी वह कार्य करता है। मन की अनेक अवस्थाएँ हैं, कभी वह उन्नत है तो कभी कच्चा, कभी स्वस्थ है तो कभी रुग्ण, कभी प्रसन्न है तो कभी अप्रसन्न। अनेक अवस्थावान् होने के कारण वह विकारवान् है। फिर सुप्ति में मन का कहीं पता नहीं चलता है। सकल्प, विकल्प तथा चिंतन उसके कार्य हैं। इन्हीं कार्यों द्वारा उसका अस्तित्व है। ये कार्य सुषुप्ति में लुप्त रहते हैं। अतएव मन भी सुषुप्ति में लुप्त रहता है। मूर्च्छा में मन का अस्तित्व भी नष्ट हो जाता है। आत्मा का ऐसा स्वभाव नहीं देखा जाता। वह सदा समरूप रहती है। वह कभी कहीं आती जाती नहीं है। अतः मन आत्मा नहीं है।

६. बुद्धिवादी बुद्धि को ही आत्मा मानते हैं। सामान्यतः पाश्चात्य दर्शन में बुद्धि मन का ही व्यापार-विशेष है। पर बुद्धिवादियों का कहना है कि बुद्धि विचार-प्रधान वस्तु है और मन सकल्प-विकल्पवान्। मन इसलिए पाश्चात्य इच्छा-शक्ति का बोध देता है और बुद्धि विचार का।

बुद्धि को ही ज्ञाता, कर्त्ता और भोक्ता माना जाता है। मन स्वयं अचेतन है। बुद्धि को चित् ममज्ञा जाता है। समझ (अडरस्टैंडिंग) और सृज या प्रातिभज्ञान (इंस्टिंक्शन) इसके दो व्यापार होते हैं। अहंकार इसका धर्म है। विज्ञान या ज्ञान इसके द्वार राजा होती है। जिस वस्तु को मत् माना जाय उसका ज्ञान अग्रिम होना चाहिये। जिम वस्तु का ज्ञान सम्भव नहीं है, वह यस्तु मत् नहीं कही जा सकती। सत्ता विना ज्ञान-संबन्ध के अमम्भव है। सत्ता का मत् ज्ञान में ही जाना जाता है। जब ज्ञान होता है तो ज्ञेय वस्तु का सद्भाव होता है। जब ज्ञान नहीं होता तो वस्तु का सद्भाव भी नहीं होता। इससे ज्ञान और मत् का गहरा सम्बन्ध सिद्ध होता है। यदि कोई कहे 'क' है पर जाना नहीं गया, तो उगड़ी बात अगम्य है। बिना लोचन के रूप नहीं हो सकता।

बिना ज्ञाता के ज्ञेय नहीं हो सकता । अभाव या असत् यदि ज्ञेय है तो उस-  
भी ज्ञाता होना चाहिए । बिना ज्ञाता के किसी भी वस्तु का ज्ञेयत्व असम्भ  
है । अतः वस्तुओं की सत्ता-सिद्धि में अनिवार्य आधार ज्ञाता है । यही ज्ञात  
आत्मा है । इसका स्वरूप सदा सोचना या विचारना है । यह सदा कुछ न कुछ  
जानती रहती है ।

पर यह मत भी ठीक नहीं है । सुषुप्ति में बुद्धि नहीं रहती । कारण, उस  
अवस्था में किसी को कुछ ज्ञान नहीं होता है । सोते समय मनुष्य कुछ नहीं  
जानता । जाग्रत अवस्था में भी मनुष्य प्रतिपल ज्ञाता नहीं रहता । वह कभी-  
कभी अपने को अज्ञ, अज्ञानी, भूखें आदि समझता है । बुद्धि नाना रूप वाली  
देखी जाती है । ज्ञातृत्व अनेक प्रकार का है । हम किसी वस्तु को एक रूप में  
जानते हैं । दूसरा उसको दूसरे रूप में जानता है, तीसरा तीसरे रूप में । और  
इसी प्रकार अनेक लोग उस वस्तु को अनेक रूप में जानते हैं । एक व्यक्ति भी  
विभिन्न ममय में एक वस्तु को विभिन्न रूप से जानने के कारण विविध प्रकार  
से ज्ञाना होता है । कभी वह सशयालु है, तो कभी निश्चयालु । पर आत्मा  
नाना रूप नहीं धारण करती है । उसका नाम ही आत्मा ( Unity ) है । वह  
सदा एक रूप रहती है ।<sup>१</sup> बुद्धि विकृत और भ्रष्ट भी हो जाती है । कभी  
उसका विकास होता है, तो कभी ह्रास । सभी व्यक्तियों की बुद्धि एक प्रकार  
की नहीं होती । पर आत्मा का भाव "मैं हूँ" सभी के अनुभव में एक प्रकार  
का ही होता है । ज्ञाता और ज्ञेय का सहोपलम्भ अवश्य सत्य है । पर यदि  
बिना ज्ञाता के ज्ञेय नहीं हो सकता, तो बिना ज्ञेय के ज्ञाता भी नहीं हो  
सकता । इस प्रकार ज्ञाता और ज्ञेय दो तत्त्वों का नित्य-सद्भाव मानना  
पड़ेगा । पर सुप्ति में ये दोनों नहीं रहते । उस समय तो केवल अज्ञान ही  
रहता है । सोने के बाद जब मनुष्य जगता है, तो कहता भी है, कि मैं खूब  
सोया । कुछ ज्ञान नहीं रहा कि क्या इस बीच में हो गया । अतएव बुद्धि  
अनित्य है । बुद्धि आत्मा नहीं हो सकती । आत्मा नित्य है, क्योंकि "मैं हूँ" का  
भाव नित्य है । मुप्ति में भी यह भाव उपस्थित रहता है, भले ही उसका ज्ञान  
न रहे । सभी तो किमी के पुकारने पर तुरन्त व्यक्ति जाग पड़ता है ।

<sup>१</sup> देखिए आत्मा शब्द की व्युत्पत्ति—

यच्चाऽऽप्नोति यदादत्ते यच्चात्ति विषयान्निह ।

यच्चास्य सन्ततो भावस्तस्मादात्मेति कीर्त्यते ॥

शङ्कर, कठोपनिषद्भाष्य २।१।१ में उद्धृत । लिङ्गपुराण १।७।१६

७. सुप्ति में अज्ञान रहने के कारण कुछ भोग अज्ञान की ही आत्मा मानते हैं। इस अज्ञान की ही आनन्दमय कहा जाना है, क्योंकि यह आनन्द में बना हुआ है। प्रगाढ़ सुषुप्ति में शक्ति का दुःख का अनुभव नहीं होता। जब तक मनुष्य जागता है या स्वप्न देखता है, तब तक उसको दुःख भोगना पड़ता है। पर दुःखों में दुःखों कोटि कोटि नहीं, उसे सुषुप्ति में दुःख नहीं मिलता। कारण, दुःख का अनुभव करने वाली वृद्धि उस समय नष्ट हो जाती है। अज्ञान के कारण आनन्द मिलता है। जाग्रत और स्वप्न में भी लोग अपने को अज्ञान समझते हैं। अतः अज्ञान आत्मा है।

पर इस अज्ञान की आत्मा मानने में गहना कल्पित है। अज्ञान नहीं रहता। यदि मनुष्य अज्ञ है, तो वह विज्ञ भी है। हमने ज्ञान का अर्थ कहा अविज्ञ माया में है। दिन रात ज्ञान के अभाव में रहे हुए अज्ञान में क्या है? सुषुप्ति में भी शक्ति और कुछ नहीं जानता है—सुषुप्ति में अज्ञान भी प्रबुद्ध होने पर जाग्रत अवस्था का ज्ञान है। विज्ञान में अज्ञान नहीं होता। उन्हे दुःख और कष्ट देखे जाते हैं। सबके ज्ञान में ही अज्ञान उपलब्ध होता है। अम, मग्न आदि में अज्ञान के कारण दुःख होता है। अतः हम किसी वस्तु को लूट समझते हैं, तो आनन्द-विशेष हो जाते हैं।

८. अतः जहाँ नहीं आनन्द होगा वहाँ अवश्य ज्ञान होगा। सुप्ति में आनन्द अवश्य मिलता है। पर उसका कारण अज्ञान नहीं है, क्योंकि अज्ञान से आनन्द-उपनिधि अनुभव में नहीं आती। इसलिए सुप्ति का आनन्द ही प्रज्ञान-धन में निमित्त होना चाहिए। इसी कारण कुमारिल का कहना है कि प्रज्ञानधन आनन्दमय आत्मा है। आत्मा केवल चित् नहीं है। वह कुछ अड है और कुछ चित्। उसमें कुछ ज्ञान है और कुछ अज्ञान। जाग्रत् राज और सुषुप्ति—सभी अवस्थाओं में ज्ञानाज्ञान ही आत्मा है।

परन्तु यह बहुत बड़ा व्याघात है। जैसे प्रकाश और अन्धकार का युगपत् संयोग, समाधाय या ममानाधिकरण असम्भव है, वैसे ज्ञान और अज्ञान का भी। इन दोनों का परस्पर विरोध है।

९. सोने समय न तो ज्ञान रहता है न अज्ञान, न वृद्धि रहती है न वृद्धि के शून्य। उस समय केवल शून्यता का ही भाव होता है। सोने ने ठीक बाद जगने पर पक्षी अनुभव होता है कि सोते समय कुछ नहीं था। यहाँ तक कि 'मैं हूँ' यह भी ज्ञात नहीं था। इसलिए शून्यवादियों का कहना है कि शून्य ही

आत्मा है। श्रुति भी यही कहती है—‘असदेवेदमग्र आसीत्’<sup>१</sup>। असत् ही सब से पहले था। घट उत्पन्न होने के पूर्व अमत् ही था। उत्पन्न होने पर उसका सद्भाव होता है। पर यह सद्भाव समझा नहीं जा सकता। उसे सत् नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उसका नाश भी प्रतिक्षण होता है। उसे असत् भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि वह दृश्यमान है। फिर वह सत् और असत् दोनों भी नहीं हो सकता, क्योंकि यह व्याघात है। अब यदि कहा जाय कि वह न सत् है और न असत् तो भी कठिन समस्या है, क्योंकि ऐसी वस्तु सोची ही नहीं जा सकती, जो न नो सत् हो न असत्। अस्तु, वह सद्-सद् भिन्न भी नहीं हो सकता। इससे स्पष्ट है कि इन चारो कोटियों से मुक्त वह शून्यता है। प्रारम्भ में सभी असत् रहते हैं। अन्त भी सबका असत् से होता है। और यह वित्कुल न्यायसंगत है कि जो आदि और अन्त में नहीं है, वह मध्य में भी नहीं है।

जो आदि और अन्त में रहता है वही मध्य में भी होता हो। असत् आदि और अन्त में है। अतः मध्य में भी वही रहता है। असत् ही सत् को उत्पन्न करता है। दृश्यमान सत् का आधार असत् ही है। सारा ससार दृश्य है। अतः असत् उसका आधार है।

लेकिन शून्यवाद सभी प्रमाणों के विरुद्ध है। किसी भी प्रमाण से इसका समर्थन नहीं किया जा सकता। प्रत्यक्ष से सदा सत् का ही बोध होता है। अनुमान से भी सत् ही ज्ञान होता है। यदि तर्क में कभी किसी वस्तु का असद्भाव जात होता है, तो वह किसी के सद्भाव के आधार पर ही जाना जाता है। किसी विधायक सत्य का अवलोकन करके ही प्रतिपक्षक असत्य का ज्ञान होता है। असत् में सत् की उत्पत्ति न सुनी जाती है, न देखी जाती है। तर्क भी यही मिथ्या होता है कि सत् असत् से उत्पन्न नहीं हो सकता। श्रुति भी यह घोषित करती है—“कथमसत् सज्जायेत<sup>२</sup>।” कैसे असत् से सत् उत्पन्न हो सकता है? यदि ऐसा होने लगे, तो फिर नृशृंग अथवा आकाश-कुमुद से कोई वस्तु उत्पन्न होने लगे। कार्य-कारण का भाव ही नष्ट हो जाय। तिन से मनुष्य होने लगे और मनुष्य से तेल होने लगे। जो कहा जाता है,

<sup>१</sup> छान्दोग्य उपनिषद् ३. १६ १.

<sup>२</sup> वही ८. ७. १



कि घट पड़ने अमत्, था, बाद में सत् होता है, वह ठीक नहीं है। घट मृत्तिका में उत्पन्न होता है। वह अमत् में उत्पन्न नहीं होता। मृत्तिका में घट अव्यक्त रूप में विद्यमान रहता है। अथवा मृत्तिका में घट रूप धारण करने की शक्ति रहती है। यदि अमत् से घट होने लगे, तो फिर जल या अग्नि से भी घट उत्पन्न होना चाहिए। इस प्रकार वस्तुओं की प्रतिष्ठा अमत् नहीं हो सकती। सभी वस्तुएँ सम्मूलक हैं, सत्प्रतिष्ठित हैं और अन्त में सत् में विलीन होती हैं।

जो कहा जाता है कि सुषुप्ति में शून्य रहता है, वह भी ठीक नहीं है। सुषुप्ति में चैतन्य विद्यमान रहता है। लोग उस अवस्था में द्रष्टा का प्रत्या-  
ख्यान करते हैं। जब कहा जाता है कि मैं सोते समय कुछ नहीं जानता था, तो इसका तात्पर्य यह है कि उस समय मुझे ज्ञेयो का अभाव ज्ञात था। अतः उस समय भी चैतन्य रहता है। केवल दृष्ट वस्तुओं का ही आभाव रहता है, न कि दृष्टि का। ज्ञान चैतन्य का स्वभाव है। यह आत्मभूत है, न कि आगन्तुक।<sup>१</sup> जाग्रत, स्वप्न और सोपुष्टिक विषय आगन्तुक हैं। अतः उनकी मिथ्या या अमिथ्या की प्रमाण की अपेक्षा पड़ती है। पर कोई आत्मभूत को सिद्ध नहीं कर सकता। वह स्वयमिद्ध या स्वतः सिद्ध है। प्रमाण की प्रामाणिकता की मिथ्या उसमें होनी है। वह सबका आश्रय है। जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति तीनों अवस्थाओं में उसका व्यभिचार नहीं होता। व्यभिचार होना है उसके ज्ञेय विषयों का। यदि चैतन्य का व्यभिचार हो तो सुषुप्ति के पूर्व और पश्चात् अनुभवों का सम्बन्ध अमम्भव हो जाय। पर ऐसा नहीं होता। सुषुप्ति के पूर्व अनुभवों को लोग सुषुप्ति के पश्चात् अनुभवों से सम्बन्धित करने हैं। स्मृति भी चैतन्य के व्यभिचार में अमम्भव हो जायगी। अतः सुषुप्ति में चैतन्य के व्यभिचार होने से महान् अनर्थ हो जाना है। अनुभवों की एवमा, स्मृति की मिथ्या, व्यक्तित्व की एवमा आदि में मिथ्या है कि सुषुप्ति में चैतन्य का व्यभिचार नहीं होना। फिर लोगों का अनुभव है कि मैं सुषुप्ति में सुखपूर्वक था। इस वाक्य का कुछ अर्थ नहीं होगा, यदि सुषुप्ति में चैतन्य की गता न मानी जाय। वस्तुतः चैतन्य उस अवस्था में आनन्द का भोग करता है, उस विषय का ज्ञान नहीं होता। पर हमने यह सिद्ध नहीं होना कि स्वयं ज्ञान का भी अभाव यहाँ रहना है। अन्य यदि कुछ न देने, तो उक्त अभाव

<sup>१</sup> न हि आत्मा आगन्तुकः, स्वयमिदमन्वात् । गकर, गारीरव  
भाष्य २. ७.

सिद्ध नहीं होता । इस प्रकार ज्ञान में यदि कोई विषय न हो , तो ज्ञान का अभाव सिद्ध नहीं होता । कितने लोग सुप्ति में तस्कर-बाघा से आक्रान्त रहते हैं । अपने नाम का भान तो प्रत्येक सोने वाले व्यक्ति को होता है । यदि चार व्यक्ति प्रगाढ़ निद्रा में मग्न हो और उनमें से एक का नाम लेकर पुकारा जाए, तो देखा जाता है कि उक्त नाम वाला व्यक्ति ही उठता है । अन्य लोग सोते ही रहते हैं । इन तमाम प्रमाणों से सिद्ध है कि सुप्ति में चैतन्य अवश्य विद्यमान रहता है । इसी को श्रुतियों ने प्राज्ञ कहा है । उसी में सब दृष्ट वस्तुओं का विलयन होता है । वे उसमें अव्याकृत रूप में समाविष्ट हो जाती हैं । उनका विनाश नहीं होता । जागने पर पुनः उनका व्याकृत रूप हो जाता है ।

यह चैतन्य जाग्रत और स्वप्न अवस्था में भी रहता है । जाग्रत में इसे विश्व कहा जाता है । स्वप्न में इसे तैजस कहा जाता है । तैजस और विश्व दोनों द्रव्य और ज्ञाता है । इस प्रकार चैतन्य को ही लोग अवस्था भेद से विश्व, तैजस और प्राज्ञ कहते हैं । पर वस्तुतः वह इनसे परे है । चैतन्य इनका आधार या संचालक है । इनका अपने से भिन्न अवस्था में व्यभिचार होता है । पर साक्षात् चैतन्य का व्यभिचार किसी भी अवस्था में नहीं होता । इसीलिए इसे तुरीय या चतुर्थ कहा जाता है । पर यह सापेक्ष शब्द है । इसका प्रयोजन केवल शुद्ध चैतन्य को प्राज्ञ, तैजस तथा विश्व से पृथक् समझने को है । यही तीनों अवस्थाओं का अव्यभिचारी, साक्षी, शुद्ध चैतन्य आत्मा है । इसे पुत्र, देह, इन्द्रिय, प्राण, मन, विज्ञान, अज्ञान, ज्ञानाज्ञान और शून्य से भिन्न समझना चाहिए । इस प्रकार चैतन्य न तो प्रमेय है और न शून्य । प्रमेय न होने के कारण वह पदार्थ, द्रव्य, गुण नहीं है । सारी वस्तुएँ प्रमेय हैं । केवल आत्मा ही अप्रमेय है । प्रमेय की सिद्धि आत्मा से ही होती है । पर आत्मा की सिद्धि प्रमेय से नहीं होती<sup>१</sup> । क्योंकि आत्मा आत्मभूत साक्षी है, जबकि प्रमेय, आगन्तुक या व्यभिचारी है । इसलिए प्रायः नेति नेति द्वारा आत्मा का स्वरूप वर्णन किया जाता है ।<sup>२</sup> पर यहाँ यह न समझना चाहिए कि आत्मा यदि प्रमेय

<sup>१</sup> आत्मा तु प्रमाणादिव्यवहाराथ्यत्वात् प्रागेव प्रमाणादिव्यवहारात् सिद्ध्यति ।

शंकर, शारीरक भाष्य २. ३. ७.

<sup>२</sup> बृहदारण्यक उपनिषद् २. ३. ६

नहीं तो शून्य है। नेति, नेति या निषेध का आधार कोई विधि रहती है। वही विधि आत्मा है। नेति नेति से जिसका प्रत्याख्यान होता है, वह अनात्मा है और जिसका सद्भाव लक्ष्य होता है वह आत्मा है। इस प्रकार आत्मा का स्वभाव प्रमेय और शून्य दोनों से भिन्न है। आत्मवाद सर्वप्रमेयवाद (Pan-objectivism) और शून्यवाद (Nihilism) या अज्ञेयवाद (Agnosticism) दोनों भूलो को दूर करता है। शंकर के शब्दों में यदि आत्मा को कोई प्रमेय समझा जाय तो अध्यास की भूल होगी, आत्मभूत को आगन्तुक बनाया जायगा या केन्द्र को परिधि समझा जायगा।<sup>१</sup>

इसी आत्मा का सद्भाव सब को "मैं हूँ" इस प्रतीति से विदित होता है। यदि इस पर किसी को शंका होती है, तो स्वयं शङ्कालु ही आत्मा हो जाता है।<sup>२</sup> बिना शङ्कालु या सशयिता के शंका या सशय अनुपपन्न होता है। अतः सशय सशयिता पर लागू नहीं हो सकता। इसीलिए कहा जाता है कि आत्मा अप्रत्याख्येय है। इसका प्रत्याख्यान या निराकरण नहीं किया जा सकता। इसकी सिद्धि सभी प्रमेयों की सिद्धि या असिद्धि में निहित है। क्योंकि प्रमेय यदि सिद्ध और असिद्ध है तो पहले उनका ज्ञान होना चाहिए और यदि उनका ज्ञान है, तो आत्मा अवश्य है, क्योंकि ज्ञान आत्मा का ही लक्षण है। अतः आत्मा को स्वतः सिद्ध या स्वयसिद्ध माना जाता है। पर इसका अभिप्राय यह नहीं है कि आत्मा विज्ञान की मूलभूत स्वयसिद्धि की भाँति स्वयसिद्ध है। इन मूलभूत स्वयसिद्धियों का खण्डन सम्भव है। आत्मा के ही बल पर उनकी सिद्धि है। अतः आत्मा उनसे भिन्न है। यह जान लेना नितान्त आवश्यक है कि आत्मा अद्वितीय है। ससार की कोई भी वस्तु आत्मा-ही नहीं है। आत्मा के ही द्वारा सबकी सिद्धि है। सभी वस्तुओं का आत्मा से ही ज्ञानसम्बन्ध है। अतएव आत्मा एक अनोखी वस्तु है। वस्तुतः शब्द द्वारा इसका वर्णन तर्कतः सम्भव नहीं है, क्योंकि शब्द भी प्रमेय होते हैं। आत्मा को एक अनोखा आदि भी कहना समीचीन नहीं है। इसीलिए प्रायः आत्मा को अद्वैत

<sup>१</sup> ए० गी० मुकुर्जी, ही नेचर आथ सेरफ, द्वाहावाद, द्वितीय संस्करण, १९८३, पृष्ठ ११

<sup>२</sup> आत्मनश्च प्रत्याख्यातुमशक्यत्वात्, य एव निराकर्ता, तस्यैव आत्मत्वात्।

ही कहा जाता है, जिससे यह समझा जाता है कि आत्मा यावत् पथार्थों (categories) की ग्राहिका (presupposition) है, पर इसका अभिप्राय यह नहीं कि आत्मा अज्ञात है या इसका ज्ञान असम्भव है। आत्मा स्वयं ज्ञान है। इसी के बल पर सारी वस्तुओं का ज्ञान सम्भव होता है। यह न रहे तो कुछ नहीं जाना जा सकता। सभी वस्तुओं के ज्ञान के ही साथ आत्मा का ज्ञान हो जाता है। इसीलिए कहा जाता है कि सभी मनुष्यों को आत्मा विषय-बोध द्वारा ही ज्ञात है। पर क्या विषयबोध से भिन्न भी आत्मा का ज्ञान हो सकता है? यदि आत्मा का स्वभाव ठीक समझा गया है, तो प्रस्तुत प्रश्न का उत्तर यही होगा कि आत्मा का ज्ञान विषयबोध पर निर्भर नहीं है। सुषुप्ति में विषय के अभाव होने पर भी आत्मा का ज्ञान सम्भव है, यद्यपि वह अस्पष्ट है। इस आत्मबोध को विषयनिरपेक्ष तभी बनाया जा सकता है जब सारे प्रमेयों का निरोध कर दिया जाय। योगी जन निर्विकल्प समाधि में ऐसे आत्मा का प्रत्यक्ष करते हैं। पर यहाँ योग का प्रश्न नहीं है। यहाँ तो आत्मा के स्वभाव का प्रश्न है। ऊपर की युक्ति से इतना स्पष्ट है कि आत्मा विषय-निरपेक्ष, अविषय या अप्रमेय है।

अभी तक के विवेचन से स्पष्ट है कि आत्मा का विचार विषयगत नहीं किया गया है। आत्मा विषयगत सत्ता नहीं है।<sup>१</sup> जिस वस्तु को सभी चाहते हैं, जिसके लिए सभी प्रयत्न किये जाते हैं और जिसका अनुभव अनिवार्यतः प्रत्येक अनुभव में सभी करते हैं, उसी को आत्मा कहा जाता है। चैतन्य या ज्ञान ही उसका सार है। इस ज्ञान का एक ओर सत् से तादात्म्य है, तो दूसरी ओर आनन्द से। अतः सत्, चित् और आनन्द आत्मा के स्वरूप समझे गये हैं। पुत्र, देह, इन्द्रिय, प्राण, मन, विज्ञान और अज्ञान जितनी भी वैयक्तिक वस्तुएँ हैं, आत्मा उन से भिन्न सिद्ध की गई है। साथ ही यह दिखलाया गया है कि आत्मा पुत्र, देह, इन्द्रिय, प्राण, विज्ञान और अज्ञान पर आश्रित नहीं है। उल्टे पुत्रादि ही आत्मा पर अवलम्बित हैं। अतः आत्मा को देह में स्थित न समझना चाहिए। उल्टे देह को ही आत्मा में स्थित मानना चाहिए। आत्मा एक अनोखी द्वितीय सत्ता सिद्ध की गयी है। किसी व्यक्तिगत तथ्य या वस्तु से उसका तादात्म्य नहीं है। अतः आत्मा निरपेक्ष सत् है। सभी वस्तुएँ सापेक्षसत् हैं क्योंकि उनका मूल, प्रतिष्ठा और अन्त आत्मा में है।

<sup>१</sup> अपरोक्षत्वाच्च प्रत्यगात्मप्रसिद्धे ।

श कर, भारीरक भाष्य, उपोद्घात ।

छठी व्याख्या के अनुसार पुरुष ही अर्थ है और इस कारण पुरुष और पुरुषार्थ समानार्थक हो जाते हैं। ऐसी परिस्थिति में अर्थ शब्द निरर्थक हो जाता है और पुरुष से ही पुरुषार्थ का अर्थ निकलने लगता है। किन्तु वास्तव में अर्थ का प्रयोग निरर्थक नहीं है। अतः इस व्याख्या में भी दोष आ गया है।

सातवी व्याख्या में पुरुष और अर्थ दोनों को स्वतन्त्र वस्तु मान लिया गया है और उनके सम्बन्ध को मात्र समुच्चय या संयोग समझा गया है। किन्तु वास्तव में पुरुष और अर्थ एक दूसरे से स्वतन्त्र नहीं हैं और न हो सकते हैं। अतः उनका सम्बन्ध न तो समुच्चय है और न संयोग।

आठवी व्याख्या में पुरुष और अर्थ के अतिरिक्त एक अन्य पदार्थ का सहारा लिया गया है। किन्तु पुरुष और अर्थ के अतिरिक्त कोई अन्य पदार्थ नहीं हो सकता है। तृतीय पदार्थ या तो पुरुष से सम्बन्धित है या अर्थ से। तृतीय पदार्थ तर्कतः बहिष्कृत है। अतः यह व्याख्या भी त्रुटिपूर्ण है।

अन्त में नवी व्याख्या है जिसके अनुसार पुरुष का प्रिय विषय अर्थ है या अर्थ स्वयं पुरुष को प्रेम करता है। इस व्याख्या में पुरुष और अर्थ का सम्बन्ध प्रेम से किया गया है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि प्रेम पुरुष और अर्थ के सम्बन्ध को निर्धारित करता है। पुनश्च अर्थ पुरुष के लिए प्रियकर है और पुरुष अर्थ के लिए प्रियकर है। किन्तु अर्थ और पुरुष का सम्बन्ध प्रेमी-प्रेमिका का सम्बन्ध नहीं है क्योंकि इस सम्बन्ध से पुरुषार्थ की सापेक्षता तथा एकांगिकता सिद्ध होती है और पुरुष और पुरुषार्थ के बीच प्रेम के अतिरिक्त ज्ञान और क्रिया का भी सम्बन्ध है। इन सम्बन्धों की व्याख्या प्रस्तुत व्याख्या से नहीं होती है। इस प्रकार यह व्याख्या भी अपूर्ण है।

अब प्रश्न है कि पुरुषार्थ की कैसे व्याख्या की जाय जिसके अनुसार पुरुषार्थ का सही अर्थ स्पष्ट हो जाय। ऊपर की व्याख्याओं के अतिरिक्त पुरुषार्थ की कोई दसवी व्याख्या नहीं की जा सकती है। इसलिए इन नौ व्याख्याओं में ही देखना है कि कौन-सी व्याख्या पुरुषार्थ के प्रत्यय की व्याख्या पर्याप्त मात्रा में करती है।

यदि नवी व्याख्याओं का पुनर्विचार किया जाय तो उनमें से छठी व्याख्या अपेक्षाकृत अन्य सभी व्याख्याओं से अधिक प्रामाणिक सिद्ध होगी। इसके अनुसार पुरुष ही अर्थ है। ऊपर इस व्याख्या में जो दोष दिखाए गए हैं वे वास्तव में दोष नहीं हैं। पुरुष और अर्थ में अभेद-सम्बन्ध है। यद्यपि पुरुष और अर्थ

के अपने-अपने सूक्ष्मतर अभिप्राय हैं जो उनके अवधारण की प्रक्रिया से समुत्पन्न होते हैं, तथापि पुरुष और अर्थ दोनों के भिन्न-भिन्न प्रसंगों में भिन्न-भिन्न अर्थ हैं जिनकी जानकारी प्रायः सभी लोगों को है। किन्तु पुरुषार्थ की सत्य अवधारणा में और पुरुष की सत्य अवधारणा में दोनों एकार्थक हो जाते हैं। इस अभेद की पुष्टि निरुक्तकार यास्क और भाष्यकार शंकराचार्य के मतों से तथा उपनिषदों में और वेदों में कहे गये पुरुष के लक्षण से होती है। यास्क ने अर्थ को ज्ञान से अभिन्न किया है और अर्थ की दो व्युत्पत्तियाँ दी हैं। अर्थोऽन्तःकरणस्थोऽवा<sup>१</sup>। अर्थात् अर्थ एक ओर गम्यता या गति है और दूसरी ओर वह आराम या निष्पन्दता है। पुनश्च शंकराचार्य ने पुरुष की व्याख्या दो प्रकार से की है "पूरणात् पुरुष" और "पुरि शेते इति पुरुष"। पहली व्याख्या के अनुसार पुरुष सर्वत्रग है, और दूसरी व्याख्या के अनुसार वह स्थिर है।<sup>२</sup> फिर ऋग्वेद में सत् को आनीदवात् स्वध्यातदेकम् तथा ईशावास्योपनिषद् में पुरुष को तदेजत तन्मज्जत् तद्दूरे तदन्तिके कहा है जिनका अभिप्राय है कि पुरुष कमनशील और अगमनशील है। इन सब स्थापनाओं का यही तात्पर्य है कि सत्, पुरुष और अर्थ अन्तर्तोगत्वा एकार्थक है। यही एकमात्र वस्तु है जो स्वतः अपने में मूल्यवान् है और जिसके सम्पूरण या सम्पूर्ति से इस जगत की सभी वस्तुयें मूल्यवान् हो जाती हैं। अतः यही परमार्थ है। कुछ लोग इसे एक वर्धमान सत्ता मानते हैं। अन्य लोग इसे एक वर्धमान चित्त या प्रत्यय मानते हैं। किन्तु ये दोनों मत इसके स्वरूप की पर्याप्त व्याख्या नहीं करते हैं। यह परतुत साधर्म्यमय मूल्य है जिसके लक्षण सत्, चित् और आनन्द हैं। इस प्रकार सच्चिदानन्द मूल्य का लक्षण है।

वास्तव में पुरुष और अर्थ के सप्रत्यय ज्ञाता और ज्ञेय के सप्रत्यय सामान्यता माने जाते हैं। पुरुष को फिर आत्मा या चेतन कहा जाता है और अर्थ को विषय या जड कहा जाता है। इस प्रकार जड-चेतन का विभाग करके भोक भक्ष्य, विज्ञान और द्योतन में अनेक विद्वान् बनाए जाते हैं। इन समस्त विद्वानों का मूल पुरुष और अर्थ का द्वन्द्व है।

<sup>१</sup> निरुक्त १, १८।

<sup>२</sup> देखिये—ईशावास्योपनिषद् भाष्य १६। यास्क ने भी पुरुष या अर्थ को इस प्रकार विभाजित है। देखिये निरुक्त २।

पुरुष, पुरि पाठ। पुरि शय। पुरुष शब्द। पुरुषार्थ-प्रतिपादित-पुरुषाभिप्राय।

पुरुषार्थ की जो व्याख्या यहां की गई है उसके अनुसार यह दृष्ट है और इस कारण इस पर आधारित सभी सिद्धान्त भी निर्मूल हैं। और अथ दोनों की मार्यक्ता पुरुषार्थ में है। पुरुषार्थ का सप्रत्यय पुरुष अथ के मप्रत्ययो को आत्मसात् करता है और इस प्रकार पुरुषार्थ-वादी आध्यात्म पर ही लोकसंज्ञान, विज्ञान और दर्शन के सिद्धान्तों की रचना कही जा सकती है।

पुरुष ही अर्थ है। इसका तात्पर्य है कि पुरुष की जो अवधारणा है पुरुषार्थ की अवधारणा है। जो लोग पुरुष को भौतिक मानते हैं उनके अनुसार पुरुषार्थ भी भौतिक है। जो लोग पुरुष को आध्यात्मिक मानते हैं उनके अनुसार पुरुषार्थ भी आध्यात्मिक है। जो लोग पुरुष को विज्ञानमात्र मानते हैं उनके अनुसार पुरुषार्थ भी विज्ञानमात्र है। जो लोग पुरुष को कल्पना मानते हैं उनके अनुसार पुरुषार्थ भी मात्र कल्पना है। इस दृष्टि में पुरुष ही पुरुषार्थ है, यह नियम पुरुषार्थों की पर्याप्त व्याख्या करता है।

पुनश्च पुरुष ही अर्थ है या पुरुषार्थ है इसको इस रूप में लेने की आवश्यकता है—पुरुष का स्वरूप चैतन्य है। यह चैतन्य ही पुरुषार्थ है। चैतन्य पुरुषार्थ में रिक्त या वचित नहीं है और पुरुषार्थ कभी चैतन्य से पृथग्भूत नहीं है। पुरुषार्थ का अस्तित्व वही है जो चैतन्य का अस्तित्व है। और चैतन्य का ज्ञान वही है जो पुरुषार्थ का ज्ञान है। दूसरे शब्दों में पुरुषार्थ में चैतन्य का ज्ञान होता है और चैतन्य से पुरुषार्थ की सत्ता होती है।

चैतन्य को आधुनिक मनोविज्ञान में ज्ञान, भावना और इच्छा या क्रिया से मपूक्त माना जाता है। कुछ लोगो ने इनको चैतन्य की तीन शक्तियाँ भी कहा है। किन्तु वास्तव में चैतन्य अखण्ड है। इसमें ज्ञान, भावना और इच्छा या क्रिया सभी एक दूसरे में नित्य ओत-प्रोत हैं। अतः यह कहना कि इच्छा या क्रिया प्रयोजनवती होने के कारण पुरुषार्थ से सर्वन्धन है तथा ज्ञान और भावना पुरुषार्थ से सर्वन्धित नहीं है एक गलत मनोविज्ञान तथा दान पर आधारित कथन है। सही कथन यह है कि पुरुषार्थ का सर्वन्ध नृणां चैतन्य में है। चैतन्य की ही भाँति उसमें भी ज्ञानकर्तृक, भावनाकर्तृक और इच्छाकर्तृक शक्तियाँ हैं। इस प्रकार चैतन्य की मार्यक्ता पुरुषार्थ होने में है और पुरुषार्थ का महत्त्व चैतन्य होने में है।

आजकल पुरुषार्थ को मूल्य से सर्वोच्च बनाना उसके एक और लक्षण पर प्रकाश डालता है। वह यह कि मूल्य पुरुष और अर्थ से अधिक मूल्यगामी

तत्त्व है और इस कारण वह पुरुष और अर्थ का मात्र यौगिक नहीं है । पुरुषार्थ मूल्य के अर्थ-निर्धारण में महत्व रखता है किन्तु वह मूल्य को एक यौगिक तत्त्व भी बना देता है । परन्तु मूल्य तत्त्व है और पुरुष तथा अर्थ उमके दो रूप हैं । इन रूपों से उसे भिन्न करने की आवश्यकता है । ऐसा भेद करने से मूल्य-दृष्टि पुरुष-दृष्टि और अर्थ-दृष्टि में भिन्न सिद्ध होगी ।

मूल्य मूल्य-दृष्टि के अनुसार न तो विषयगत है और न विषयिगत । जो कुछ विषयगत है वह पुरुष से पृथक् है और जो कुछ विषयिगत है वह अर्थ से पृथक् है । इस प्रकार मूल्य पुरुष और अर्थ दोनों के पारस्परिक अनु-प्रवेश को सिद्ध करने के कारण विषयगत-विषयिगत की कोटियों से परे है । पुन इसी कारण वह जड़ और चेतन की कोटियों से परे है । मूल्य-दृष्टि जड़ को पुरुष से संपृक्त मानती है और पुरुष को जड़ से सम्पृक्त । जड़-चेतन का यह सम्पर्कभाव तत्त्वतः इन दोनों का सामरस्य है जो मूल्य के स्वरूप का प्रामुख्य रूप है । जिसमें यह सामरस्यरूप नहीं है वह अमूल्य है या मूल्य नहीं है ।

कुछ लोगो ने मूल्य को इस रूप में लिया कि अर्थ ही पुरुष है । उनके अनुसार पुरुष भी अनेक अर्थों में एक अर्थ है और अर्थ का अस्तित्व पुरुष में स्वतन्त्र है । किन्तु यह मत किसी तर्क से समर्थित नहीं किया जा सकता है । कोई ऐसा अर्थ कल्पना में भी नहीं आ सकता जो पुरुष से असम्बन्धित हो । वस्तुवादी दार्शनिक द्रम तथ्य को प्रत्ययवाद का सिद्धान्त मानते हैं और उनके दृष्टान्त में कहते हैं कि यद्यपि अर्थ का सम्बन्ध सदैव ज्ञान में रहता है, तथापि अर्थ का सम्बन्ध ज्ञान में ही नहीं रहता है और किन्ती अन्य चीजों में भी, ऐसा नहीं कहा जा सकता है । स्पष्टतः वे प्रत्ययवाद में एक दुर्नय देखते हैं जिसे वे एकान्त विधेयता का दोष कहते हैं । उनके अनुसार यदि मूल्य विभी बस्तु की रचना अपनी स्वतन्त्रता में असम्बन्धित नहीं कर सकता



है, ऐसा न कह कर पुरुष अर्थ है ऐसा कहना अधिक उचित है, क्योंकि पुरुष अर्थ का आश्रय होने से अर्थ से अधिक व्यापक है ।

अब प्रश्न है कि जब पुरुष ही पुरुषार्थ है तो फिर पुरुष का क्या अर्थ है ? इस प्रसंग में विधि रूप से कहा जा सकता है कि पुरुष का अर्थ आत्मा है जिसका विश्लेषण हमने आत्मा के स्वभाव नामक निबन्ध में किया है । फिर निषेधरूप से कहा जा सकता है कि पुरुष का अर्थ कोई व्यक्ति या व्यष्टि नहीं है क्योंकि जो समष्टि है वह व्यष्टि का विरोधी है, किन्तु वह आत्मा का विरोधी नहीं है । व्यष्टि-समष्टि एक द्वन्द्व है जो आत्मा का विषय है और इस कारण आत्मा स्वतः न तो व्यष्टि हैं और न तो समष्टि । पुरुषार्थ के दृष्टिकोण से व्यष्टि और समष्टि दोनों एक दूसरे के सापेक्ष मूल्य हैं और इस कारण दोनों मिलकर मूल्य का स्वरूप-निर्धारण करते हैं ।

पुनश्च पुरुष का अर्थ मानव नहीं है, क्योंकि मानवों के अतिरिक्त अन्य जीवों में भी आत्मा है । किन्तु मानवों में आत्मज्ञान अथवा मूल्यबोध अन्य जीवों की अपेक्षा अधिक है, इस कारण मानवतावादी लोग मानव को ही सर्वश्रेष्ठ जीव मानते हैं और वे मानवों से उच्चतर कोई जीव नहीं मानते हैं । किन्तु ईश्वरवादियों ने ईश्वर को मानवों से उच्चतर प्राणी माना है और वे एक प्रकार से मानवतावाद का विरोध करते हैं । जहाँ मानवतावाद केवल मानवीय अथवा लौकिक मूल्यों का ही विवेचन करता है वहाँ ईश्वरवाद दिव्य अथवा अलौकिक मूल्यों को लौकिक मूल्यों से उच्चतर घोषित करता है । आधुनिक युग में नीत्ये और श्री अरविन्द ने अतिमानववाद का सिद्धान्त और आदर्श प्रस्तुत किया है जिसके अनुसार मनुष्य विकास की परम्परा में अब मानव से अधिक अतिमानव हो रहा है । नीत्ये इस विकास को प्राकृतिक विकास का प्रतिफल कहते हैं और श्री अरविन्द इसे आध्यात्मिक योगसाधना का परिणाम मानते हैं । श्री अरविन्द का मत मूल्य-मीमांसा के अनुसार नीत्ये के मत की अपेक्षा अधिक मूल्यवान् है । किन्तु उनका मत वास्तव में भारतीय अध्यात्मवाद का ही एक आधुनिक रूपान्तर है । शङ्कराचार्य के वेदान्त में भी एक अमानव-पुरुष का स्थान है जो मानवों को ब्रह्म तक पहुँचाता है । यह अमानव पुरुष ब्रह्मा और मानव का मध्यस्थ है । इसका अस्तित्व सिद्ध करता है कि वेदान्त मानवतावाद से अधिक है । पुनश्च, वेदान्त का ब्रह्म न तो मानव है और न तो वह मानवीय गुणों का भण्डार ही है । वह निर्गुण और निराकार है । उसी को शङ्कराचार्य ने आत्मा कहा है । उसी को उपनिषदों ने पुरुष कहा है । और, उसी को हम पुरुषार्थ कह रहे हैं । पुरुषार्थ का वास्तविक

अर्थ यही ब्रह्म है। स्पष्ट है उस अर्थ में केवल एक पुण्यार्थ है जो मोक्ष है। उन पुण्यार्थों का मुख्य अर्थ मोक्ष है। मोक्ष के अतिरिक्त जो अन्य पुण्यार्थ माने गये हैं वे इसलिए पुण्यार्थ हैं कि वे परम्परया मोक्ष के साधक हैं। इस दृष्टि से पुण्यार्थ कोई मानवीय मूल्य नहीं है। जो मानवीय मूल्य है वह एक गौण अर्थ में पुण्यार्थ है। मम्मत्त मूल्यों को मानवीय मूल्य मानना मूल्यों में नृउत्साह का आरोप करना है जो स्पष्टतः एक तर्क-दोष है।

वाल्मीकि ने ब्रह्म और पुण्यार्थों को एकार्थक मान लेने से मुख्य अर्थ और गौण अर्थ का एक घटना हो जाता है जिससे बचना आवश्यक है। शङ्कराचार्य ने इस घटने से ही बचने के लिए कहा है कि ब्रह्म न तो हेय है और न तो उपादेय<sup>१</sup>। जो लोग मानते हैं कि जो उपादेय है वह मूल्य है और जो हेय है वह अमूल्य है उनके मन में ब्रह्म न तो मूल्य है और न अपमूल्य। स्वयं शङ्कराचार्य भी ब्रह्म को इस रूप में रखने का प्रयत्न करते हैं। वे बार-बार कहते हैं कि ब्रह्म सर्वात्मा होने के कारण नित्य प्राप्त है। वे इसे एक परिनिष्ठित वस्तु भी कहते हैं और इसको मुख्य वस्तु में भिन्न बताने हैं। इससे स्पष्ट होना है कि ब्रह्म कोई मूल्य नहीं है और वह एक वस्तु है। इस दृष्टि से हमने ब्रह्म पुण्यार्थ का जो अर्थनिश्चित किया है वह शङ्कराचार्य के मत के अनुरूप हो जाता है। उक्त प्रश्न है कि क्या हमारा अर्थ सही है? और क्या शङ्कराचार्य ने अनुनाम ब्रह्म पुण्यार्थ है?

वाल्मीकि ने शङ्कराचार्य ने ब्रह्म को आत्मा तथा परिनिष्ठित वस्तु कहा है। तब आत्मा मूल्य-वस्तु है और परिनिष्ठित वस्तु एक और अद्वितीय वस्तु है। जो वस्तु एक और अद्वितीय होती है वह कोई लौकिक वस्तु नहीं है। वह हम मम्मत्त विषय या अज्ञात भी नहीं कह सकते, क्योंकि विषय या अज्ञात का अज्ञान भ्रम होता है। एक और अद्वितीय वस्तु तो कूटस्थ विषय तथा है अज्ञान तात्पर्य है कि यह विषय की प्रशिक्षण में पड़े है। फिर इस अज्ञान या भ्रम कहा गया है। अतः मैं, उसके अद्विष्टान के बारे में क्या कहा है कि हमारा अद्विष्टान उपासी महिमा है<sup>२</sup>। हमने स्पष्ट हो जाता

है कि ब्रह्म वास्तव में परमार्थ या पुरुषार्थ है, क्योंकि जिस वस्तु का अधिष्ठान स्वयं उसकी महिमा हो वह वस्तु मूल्य है। फिर, वस्तु का भी अर्थ वास्तव में सार-वस्तु या महत्वपूर्ण वस्तु है। इससे भी सिद्ध होता है कि शंकराचार्य के मत से भी वस्तु और मूल्य एकार्थक हैं। ब्रह्म वास्तव में एकमात्र मूल्य है। वही एकमात्र पुरुष है। अतः हमने पुरुषार्थ का जो अर्थ निश्चित किया है वह शंकराचार्य के मत के सर्वथा अनुकूल है। ब्रह्म सर्वव्यापी है। पुरुष भी सर्व-पूरक है क्योंकि जो सबका पूरक हो वही पुरुष है। पूरणात् पुरुष। इस प्रकार ब्रह्म और पुरुष एकार्थक हैं। ब्रह्म अहेय और अनुपादेय होता हुआ भी पुरुषार्थ है क्योंकि वह सभी प्रकार के दुखों का नाश है।

यहाँ पर वस्तु, मूल्य और ज्ञान के सम्बन्ध की समझ लेना आवश्यक है। वस्तुवादी केवल वस्तुओं को ही सत् मानते हैं और वस्तु का अर्थ देशकाल तथा निमित्त से निर्धारित द्रव्य करते हैं। ज्ञान को वे द्रव्यों का द्वितीयस्तरीय गुण मानते हैं और मूल्य को तृतीयस्तरीय गुण। इस प्रकार वस्तुवाद द्रव्य और गुण के सम्बन्ध को एक भौतिक सम्बन्ध मानता है और गुणों के क्रमशः प्रथम स्तरीय गुण, द्वितीयस्तरीय गुण और तृतीयस्तरीय गुण मानकर उनके पारस्परिक सम्बन्ध की समस्या खड़ा करता है। पश्चिम में सैम्युअल एले-क्जेंडर को हम इस वस्तुवाद का प्रतिनिधि मान सकते हैं। द्रव्यगुण-सम्बन्ध, द्रव्यों के पारस्परिक सम्बन्ध और गुणों के पारस्परिक सम्बन्ध सिद्ध करते हैं कि ये सब विभिन्न प्रकार के सम्बन्ध हैं और सभी सम्बन्ध देश, काल और निमित्त से निर्धारित नहीं हैं। अतः वस्तुवाद के अन्दर विसंगतियाँ उत्पन्न हो जाती हैं जो वस्तुवाद के द्वारा हल नहीं हो सकती। पुनश्च, सत्ता की समस्या, ज्ञान की समस्या और मूल्य की समस्या वस्तुवाद में हास्यास्पद समाधान पेश करती है। इसके अनुसार सत्ता असत्ता से भिन्न है, ज्ञान अज्ञान से भिन्न है और मूल्य अपमूल्य से भिन्न है। किन्तु असत्ता, अज्ञान और अपमूल्य उसके अनुसार अवास्तव है। यदि वह उनकी अवास्तविकता को दूर करने का प्रयास करता है तो वह मानने लगता है कि असत्ता निम्नतम प्रकार की सत्ता है, अज्ञान निम्नतम प्रकार का ज्ञान है और अपमूल्य निम्नतम प्रकार का मूल्य है। स्पष्ट है कि यह समाधान पूर्णतः हास्यास्पद है। इस प्रकार वस्तुवाद अनेक विगड़ों से ग्रस्त है। प्रत्ययवादी ज्ञानमीमाणा का दृष्टिकोण वस्तुवादी

१ हेयोपादेय शून्य ब्रह्मात्मतावगमादेव सर्वकलेशग्रहाणात् पुरुषार्थसिद्धे ।

तत्त्वमीमामा के दृष्टिकोण में मूलतः। इस बात में भिन्न है कि वह ज्ञान को ममस्त वस्तुओं का आधार मानती है। उसमें ज्ञान न तो द्रव्य है और न गुण। वह एक स्वनः मत् है जिसके द्वारा ही ममस्त द्रव्यो एव गुणो तथा उनके सम्बन्धों का प्रादुर्भाव होता है। इसके अनुसार ज्ञान वस्तु के बारे में नहीं होता है, ज्ञान वस्तु का चित्र या प्रतिबिम्ब नहीं है, ज्ञान वस्तु से भिन्न नहीं है, अपितु ज्ञान ज्ञान वस्तु है। ज्ञान वस्तु ही है। जो वस्तु ज्ञात होती है वही ज्ञान हो जाती है। अन० वस्तु ज्ञान में स्वतन्त्र या पृथक् नहीं है और न ज्ञान ही वस्तु में स्वतन्त्र या पृथक् है। इस ज्ञान-मीमामा में अनुसार वस्तुओं प्रमेय हैं और मूल्य ज्ञान का प्रयोजन हैं। स्पष्ट है कि यहाँ ज्ञान, ज्ञेय या प्रमेय और मूल्य या प्रयोजन का त्रैत गटा हो जाता है, जिसके कारण ज्ञेय-विषयो और मूल्यों के सम्बन्ध ज्ञान में दो प्रकार के हो जाते हैं। जिस प्रकार ज्ञेय विषय ज्ञान हैं उसी प्रकार मूल्य ज्ञान नहीं है। ज्ञान के विषय ज्ञानाधीन और ज्ञानाकार हैं किन्तु मूल्य ज्ञानाधीन और ज्ञानाकार नहीं है। इस प्रकार ज्ञान-मीमासा विषयवाद और मूल्यवाद के दो जगत् प्रस्तुत करती है जिनके बीच किसी प्रकार का आदान-प्रदान या विनिमय नहीं हो सकता है। इस द्वैत को दूर करने के लिए मूल्य को उसी तरह केन्द्र में रखना है और वहाँ में ज्ञान को हटाना है जैसे ज्ञानमीमासा ने द्रव्य को हटाकर ज्ञान को केन्द्र में रखा।

अभिन्न है जो किसी व्यक्ति में रहती है। वास्तव में यह आत्मा सर्वान्तर्यामी है और जो कुछ है वह उसमें ही है। इस प्रकार ज्ञान मूल्यात्मक है और वस्तु में मूल्य हैं। जो सत् है उसका मूल्य तो है ही, साथ ही जो असत् है उसका भी मूल्य है। जो ज्ञान है वह तो मूल्य है ही किन्तु जो अज्ञान है उसका भी कुछ मूल्य है। सुख-दुःख के भी अपने-अपने मूल्य हैं। इस प्रकार मूल्यों के जगत् में मूल्यों के अतिरिक्त और कुछ नहीं है।

जिन्हें हम अपमूल्य कहते हैं वे वास्तव में किसी सन्दर्भ में मूल्य हैं। अप-मूल्य मूल्य का अभाव या निम्नतम मूल्य नहीं है, वह एक प्रकार का मूल्य ही है। इस तरह मूल्य और अपमूल्य के सम्बन्ध की समस्या भी मूल्यमीमांसा में न्यायोचित ढंग से हल हो जाती है। अभी तक हमने ज्ञान, वस्तु और मूल्य को समानार्थक कहा है। इस अर्थ में हमने पुरुष शब्द का भी प्रयोग किया है। वास्तव में आधुनिक शब्द मूल्य या परमार्थ इस अर्थ को सबसे अधिक अभिव्यक्त करता है। अतः हम मूल्य या परमार्थ शब्द का ही प्रयोग इस प्रसंग में अधिक उचित समझते हैं। अब यहाँ यह ज्ञान लेना भी आवश्यक है कि मूल्य का सम्बन्ध भाव-अभाव या सत्-असत् से क्या है। मूल्य व्यवहार में असत् हैं और यथार्थतः सत् हैं। वे भाव या सत् तथा अभाव या असत् से विलक्षण हैं। सत्ता या भाव पर उनका अधिकार है, वे सत् होने को तत्पर हैं। अतः उन्हें सत्य कहा जाता है। वे ऐसे सत् हैं जिन्हें होना चाहिए। उनके अस्तित्व में एक ओर भवितव्यता का दावा है तो दूसरी ओर उसके औचित्य का विधान है। इस कारण उन्हें भाव और अभाव के मध्य का भी कहा जाता है। किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि वे भव्य या प्रवर्तमान (विक्रमिग) हैं। जो प्रवर्तमान होता है वह बहुव्यय या परिवर्तनशील होता है। किन्तु मूल्य एकरूप हैं। वे आदर्श हैं। इस कारण वे भव्य नहीं हैं।

वाग्मव में भाव-अभाव या सत्-असत् की कोटियाँ मूल्य-चेतना में महत्त्व-हीन हैं। वे मूल्य-रहित या वित्तिय चेतना से उत्पन्न कोटियाँ हैं। अतएव वे स्वयं व्यर्थ हैं।

## २ मूल्यों की प्रकारता

भारत के मनीषियों ने मनुष्य के जीवन के चार प्रयोजन निश्चित किये हैं जिन्हें चार पुरुषार्थ कहा जाता है। ये हैं धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष। कुछ लोग इन्हें चार फल या चार पदार्थ भी कहते हैं। इन्हीं को चार परमार्थ भी कहा जाता है। कभी-कभी इनको चार वर्ग भी कहा जाता है।

मानव जीवन के इन प्रयोजनों को फल, पदार्थ, परमार्थ, पुत्रपार्थ तथा वर्ग कहने से इनके स्वरूप-निर्धारण में सहायता मिलती है। सबसे पहले ये फल हैं, इसका तात्पर्य है कि ये फल के ममान मधुर और मुखदायक हैं। जैसे फल खाने से शारीरिक सुख और शक्ति मिलते हैं और शारीरिक क्षुधा की शान्ति होती है वैसे इन प्रयोजनों की प्राप्ति से समस्त मानवीय सुख और शक्ति मिलते हैं तथा समस्त मानवीय भाग या क्षुधा या प्यास की शान्ति होती है। दूसरे, ये पदार्थ हैं, इसका तात्पर्य है कि ये तत्त्व हैं। ये काल्पनिक मनोरथ नहीं हैं। ये स्वयमेव सन् हैं। तीसरे, ये परमार्थ हैं; इसका तात्पर्य यह है कि इनकी मत्ता स्वयं इन पर ही निर्भर है। ये निरपेक्ष तत्त्व हैं। चौथे ये पुरुषार्थ हैं, इसका तात्पर्य है कि ये पुरुष की चेतना के अनिवार्य पहलू हैं। पुरुष इन्हीं प्रयोजनों के कारण पुरुष है। यदि ये प्रयोजन पुरुष की चेतना के आकार-प्रकार में व्याप्त न होते तो पुरुष उस प्रकार का न होता जैसा वह आज है। पाँचवे ये वर्ग हैं, इसका तात्पर्य है कि ये प्रयोजन वास्तव में कई प्रयोजनों के वर्ग हैं। प्रत्येक प्रयोजन में अनेक साधन हैं। उदाहरण के लिए काम प्रयोजन को लीजिए। इसके अन्दर ममोग या सुख, भोजन का सुख, मोन्द्य के अनुभव का सुख तथा कलाकृति के सुख शामिल हैं। इसलिए काम एक वर्ग है। वह स्वयं प्रयोजन होता हुआ भी अन्य प्रयोजनों का एक वर्ग भी है। इसी प्रकार अर्थ और धर्म भी एक और स्वयं प्रयोजन हैं और दूसरी ओर वे अनेक प्रयोजनों के वर्ग हैं। मोक्ष में इन नियम का पालन नहीं होता है। इसलिए उसे अपवर्ग कहा जाता है अर्थात् यह स्वयं प्रयोजन तो है किन्तु अनेक प्रयोजनों का वर्ग नहीं है।

यह उल्लेखयोग्य है कि पहले पुरुषार्थों की तीन ही माना जाती थी और मोक्ष की गणना पुरुषार्थ में नहीं की जाती थी। इसका पूरा कारण यह था कि पुरुषार्थ का यह लक्षण दिया गया था कि यह स्वयं प्रयोजन हो और साथ ही साथ अनेक प्रयोजनों का एक वर्ग भी हो। किन्तु मोक्ष में सर्वोत्कर्ष का सर्वोच्च प्रयोजन-भीमाना में नहीं है। यद्यपि मोक्ष कोई वर्ग नहीं है तथापि उसे भी प्रयोजन मानने का कारण यह था कि यह माना गया।

मोक्ष और निर्मम के मोक्ष के अर्थ में पुरुषार्थ का सम्प्रत्यय करने में सहायता मिलती है। प्रथम है कि पुरुषार्थ को पुरुषार्थों में विभक्त है—  
—ममोग परमाणुता में या उसकी परमाणुता में ? सर्वोत्कर्ष होता है या शान्ति में एक ही या एक ही और उनके अन्दर एक साधारण भाव। इन सब में उसकी साधारणता के अन्तर्गत ही प्रयोजनों में विभक्ति एक की

वरीयता देने की समस्या रहेगी। पुरुषार्थ-बोध तब श्रेय-बोध होगा और इस विचार से सर्वोत्तम या श्रेष्ठ असंभव होगा क्योंकि जो संभव है वह आपेक्षिक रूप से ही प्रशस्ततर है, न कि प्रशस्ततम। फिर यदि पुरुषार्थ वास्तव में परमार्थ है तो उसका रूप निरपेक्ष होगा, एकरस होगा और वह एक वर्ण न होगा। इस दृष्टि से एकमात्र पुरुषार्थ श्रेष्ठता या सर्वोत्तमता है और जो कुछ श्रेय या प्रशस्ततर है वह प्रधानतः पुरुषार्थ नहीं है। इस दृष्टि से कुछ लोग मोक्ष को ही पुरुषार्थ मानते हैं और अन्य पुरुषार्थों को केवल गौण रूप से पुरुषार्थ कहते हैं। यदि पुरुषार्थ के दृष्टिकोण से देखा जाय तो उसकी परमार्थता अनिवार्य है। उसका यह रूप जैसा कि आगे दिखाया जायगा अन्य पुरुषार्थों में भी विद्यमान है। अतः मोक्ष की ही एकमात्र पुरुषार्थता सिद्ध होती है।

पुरुषार्थों के विकास की कहानी काफी बड़ी है। पहले केवल अर्थ या केवल काम को ही पुरुषार्थ माना जाता था। फिर काम और अर्थ को पुरुषार्थ माना गया। इसके पश्चात् काम, अर्थ और धर्म को पुरुषार्थ गिना जाने लगा। अन्ततः इन तीन पुरुषार्थों में मोक्ष को भी जोड़ दिया गया। इसी प्रकार पुरुषार्थों के विकास में आगे चलकर इन चार पुरुषार्थों में भक्ति को भी जोड़ा गया और भक्ति को पाँचवाँ पुरुषार्थ माना गया। हम इन पाँच पुरुषार्थों में शक्ति को भी जोड़ना उचित समझते हैं। इसलिए हमारे विचार से कुल पुरुषार्थ छ हैं।

इन छ पुरुषार्थों का सीधा सम्बन्ध मानव की छ अवधारणाओं से हैं। इस प्रसंग में हम वेदान्त-दर्शन को पुरुषार्थ-दर्शन का आधार मानते हैं। इस आधार पर पुरुष के निम्नलिखित छ रूप हैं—

- (१) अन्नमय कोश
- (२) प्राणमय कोश
- (३) मनोमय कोश
- (४) विज्ञानमय कोश
- (५) आनन्दमय कोश
- (६) वाशातीत आत्मा

इन छ रूपों के अनुसार छ पुरुषार्थ हैं। अन्नमय कोश का रूप अर्थ है, प्राणमय कोश का रूप शक्ति है, मनोमय कोश का रूप काम है। विज्ञानमय

कोश का रूप धर्म है, आनन्दमय कोश का रूप भक्ति है और कोशातीत आत्मा का रूप मोक्ष है ।

प्रत्येक मानव में चेतना के उपर्युक्त छ रूप हैं । जो मनुष्य जिस रूप में विज्ञेयन आसक्त है उसके लिए उसका प्रयोजन बड़ी है जो उसका रूप है । इस प्रकार प्रयोजनों के छ स्वरूप हैं और उनके तारतम्य पाँच कोशों तथा कोशातीत आत्मा के तारतम्य के आधार पर हैं ।

अन्तमय कोश, प्राणमय कोश, मनोमय कोश, विज्ञानमय कोश तथा आनन्दमय कोश के रूप गुणगन व्यष्टिगत और समष्टिगत हैं । इसलिए इनके इन रूपों के अनुसार पुरुषार्थों के भी व्यष्टिगत और समष्टिगत प्रकार हों जाते हैं । फलतः अर्थ, शक्ति, काम, धर्म और भक्ति के व्यष्टिगत और समष्टिगत प्रकार हैं । अर्थ के समष्टिगत प्रकार को सामाजिक समृद्धि, शक्ति के समष्टिगत प्रकार को राज्य-मत्ता, काम के समष्टिगत प्रकार को कला, धर्म के समष्टिगत प्रकार को धर्मसंघ और भक्ति के समष्टिगत प्रकार को मत्संग कहा जा सकता है । मोक्ष समष्टि और व्यष्टि के द्वन्द्व में मुक्त है । अतएव वह न तो व्यष्टिगत पुरुषार्थ है और न समष्टिगत । वह सभी अन्य पुरुषार्थों का मूल है । यह स्वतः व्यष्टि और समष्टि से परे है क्योंकि वह द्वन्द्वानीत अवस्था है । फिर भी एकमुक्ति और मयमुक्ति की कल्पनाएँ की गई हैं जो याम्य में व्यष्टिगत भक्ति तथा समष्टिगत भक्ति के ही प्रकार हैं ।



प्रत्येक प्राणी का कर्तव्य है अतः वह धर्म-रूप भी है। उसके प्रति प्रत्येक प्राणी का प्रेम तथा तन्मयतापूर्वक लगाव है अतः वह भक्ति-रूप है। अन्त में उसकी प्राप्ति से थकान मिटती है, क्षुधा से मुक्ति मिलती है और एक प्रकार के स्वातन्त्र्य का अनुभव होता है, अतः वह मोक्ष-गुण से भी सम्पन्न है। इस प्रकार वास्तव में भोजन में भी थोड़ा-बहुत सभी पुरुषार्थों का अनुभव होता है। इसी प्रकार छोटे पुरुषार्थ आपस में एक दूसरे से ओत-प्रोत हैं। इन छोठों से पुरुषार्थ के स्वरूप का निर्धारण होता है। किन्तु अब प्रश्न उठता है कि यदि सभी पुरुषार्थ परस्पर ओत-प्रोत हैं तो उन्हें एक दूसरे से कैसे भिन्न किया जाता है? इसका उत्तर है कि प्रधानता के कारण किसी पुरुषार्थ का नाम करण कर दिया गया है, प्राधान्येन व्यपदेशा भवन्ति, प्रधानता के कारण नाम करण होता है, यह एक सर्वसम्मत सिद्धान्त है। जिस पुरुषार्थ में काम की प्रधानता रहती है उसे काम कहा गया। जिसमें शक्ति की प्रधानता रहती है उसे शक्ति कहा गया, एवमादि।

पुरुषार्थों के परस्परानुप्रवेश के कारण अनेक लोग प्रायः एक ही पुरुषार्थ मानते हैं। इस प्रकार पुरुषार्थों के द्वारे में छह मत हो जाते हैं जो कामवाद, अर्थवाद, शक्तिवाद, धर्मवाद, भक्तिवाद और मोक्षवाद हैं। इन छोटे मतों में से प्रत्येक मत अपने अन्दर अपने से भिन्न अन्य पुरुषार्थों को भी शामिल करता है। उदाहरण के लिए कामवाद में काम को ही एकमात्र पुरुषार्थ माना जाता है। किन्तु इसमें काम के अन्दर अन्य पुरुषार्थों का अन्तर्भाव कर दिया जाता है। इसी प्रकार शक्तिवाद में शक्ति को एकमात्र पुरुषार्थ माना जाता है और उसके अन्दर अन्य पुरुषार्थों को शामिल कर लिया जाता है। फायड को कामवादी, मार्क्स को अर्थवादी, नीत्शे को शक्तिवादी, काण्ट को धर्मवादी, आगस्टाइन को भक्तिवादी और हेगल को मोक्षवादी माना जा सकता है। भारतीय दार्शनिकों में वात्स्यायन को कामवादी, वैशम्पायन को शक्तिवादी, कौटिल्य को अर्थवादी, मनु को धर्मवादी, रामानुज को भक्तिवादी और शंकराचार्य को मोक्षवादी माना जा सकता है। दस विषय में वात्स्यायन का कामसूत्र, वैशम्पायन का नीतिप्रकाशिका ग्रन्थ, कौटिल्य का अर्थशास्त्र, मनु की मनुस्मृति, रामानुज का श्रीभाष्य और शंकराचार्य का शारीरकभाष्य विशेष उल्लेखनीय ग्रन्थ हैं जिनमें क्रमशः काम, शक्ति, अर्थ, धर्म, भक्ति तथा मोक्ष के सूक्ष्म और विस्तृत विवेचन किये गये हैं।

वास्तव में पुरुषार्थ एक ही है। सभी परिणमित पुरुषार्थ उस एक पुरुषार्थ के विभिन्न रूप हैं, न कि विभिन्न अंग। इस पुरुषार्थ का मुख्य तत्त्व क्या है?

इस विषय में भारतीय दर्शन में दो मत प्रचलित हैं । एक मत से धर्म से ही सभी अन्य पुरुषार्थ सिद्ध होते हैं । इसलिए धर्म ही पुरुषार्थ की आत्मा है । दूसरे मत से सभी पुरुषार्थों का लक्षण मुक्ति या मोक्ष है और इसलिये सभी पुरुषार्थ मोक्ष से सिद्ध होते हैं । इस प्रकार यद्यपि भारत में कामवाद, अर्थवाद और शक्तिवाद की विचार-धारा अवश्य विकसित हुई तथापि धर्मवाद और मोक्षवाद ने उन विचारधाराओं को ध्वस्त कर दिया और मूल्यमीमांसा के रूप में धर्मवाद तथा मोक्षवाद विशेष रूप से प्रतिष्ठित हुए । इनमें भी मोक्षवाद ने धर्मवाद को भी आत्मसात् कर लिया और अन्ततः समस्त भारतीय दर्शनो ने निष्कर्ष के अनुसार मोक्षवाद ही एकमात्र भारतीय मूल्यमीमांसा के रूप में प्रतिष्ठित हुआ । किन्तु यह मूल्यमीमांसा के विकास की अन्तिम अवस्था है । इसी आरम्भिक अवस्थाओं में कामवाद, धर्मवाद आदि वाद भी महत्वपूर्ण हैं । इन आरम्भिक अवस्थाओं ने ही मोक्षवाद को विकसित किया है ।

मोक्ष को कुछ लोग सर्वोच्च मूल्य या सबसे बड़ा परमार्थ मानते हैं । किन्तु हमारे विचार में मोक्ष मूल्यमात्र का सार है । हमारे शब्दों में, जिस अनुभव से मोक्ष नहीं होता वह निरर्थक है । इसके लिये हम निम्नलिखित तर्क दे सकते हैं : —

है। ओं, अर्थ आत्मकल्याण के लिए है, स्वतः वह निरर्थक है। यही आत्म कल्याण मोक्ष का स्वरूप है। इस प्रकार मोक्ष का सीधा सम्बन्ध अर्थ में हो जाता है।

८ मोक्ष निश्चय है। वह परम कर्त्तव्य है। इसलिए मोक्ष ही धर्म की व्याप्ति है। फिर धर्म वही है जो विश्व-बन्धन में मुक्ति दे, अपने कर्त्ता का कल्याण या श्रेय करे। इस रूप में धर्म स्वयं मोक्ष का वाहक है।

९ मोक्ष भगवत्प्राप्ति है। जो मोक्ष पाना है वह भक्त है और जो भक्त है वह मोक्ष को प्राप्त करना है या कर सकता है। इसलिए भक्त और मुक्त पुरुष में अन्तर नहीं किया जाना है। फिर भक्ति स्वयं प्रेमात्मक है। वह परमात्मा में अनुक्ति है। यही मोक्ष-दृष्टि भी है। अतः भक्ति ही मोक्ष का फल है या मोक्ष की अन्तिम अवस्था है।

इन हेतुओं पर विचार करने में मिथ्य हो जाता है कि प्रत्येक पुरुषार्थ का मूल्य मोक्ष में है। जयान् मोक्ष ही एकमात्र पुरुषार्थ है। अन्य पुरुषार्थ मोक्ष के ही विविध रूप हैं।

मोक्ष की पुरुषार्थ-मूलकता को स्वतन्त्रता कहा जा सकता है। स्वतन्त्रता कोई एकल मूल्य ही नहीं है किन्तु समस्त मूल्यों का आधार और अन्तः है। स्वतन्त्रता में ही मूल्यों का आविर्भाव होता है, स्वतन्त्रता में ही मूल्य स्थिर रहते हैं और स्वतन्त्रता में ही समस्त मूल्यों का पर्यवसान होता है। इस दृष्टि से पश्चिमी दार्शनिकों के कुछ विचारक भी स्वतन्त्रता को एकमात्र मूल्य मानते हैं। उनकी इन मान्यता तथा भारतीय मोक्षवाद में परमार्थतः कोई अन्तर नहीं है। स्वतन्त्रता का लक्षण वही है जो उपनिषदों में ब्रह्म का लक्षण है। इस कारण कुछ लोग स्वतन्त्रता को ब्रह्म मानते हैं। आधुनिक शब्दावली में इस मान्यता का अर्थ है कि स्वतन्त्रता असीम है और समस्त मानवीय व्यापारों में व्याप्त है।

उपनिषद् में कहा जा सकता है कि मोक्षवाद समस्त मूल्यमोक्षों का आधार है। उन मोक्षों का निराकरण करना मूल्य-बोध का ही निराकरण करना है और मूल्य-बोध का काम विज्ञान करना ही मोक्ष को प्राप्त करना है।

### ३ मूल्यों का तारतम्य

(क) एकसंगीय तारतम्य

अर्थ, धर्म, काम, धर्म, भक्ति और मुक्ति मानव जीवन के छः पुरुषार्थ हैं। कुछ लोग इनमें प्रत्येक पुरुषार्थ में एक तारतम्य मानते हैं। ये तारतम्य

अनुसार दावना करने से उन मनुष्यों में अच्छा हो सकता है जो उसमें निम्न-तर काम्यकर्म करने हैं या जो नैमित्तिक और निरय कर्म के घरातल पर हैं।

भक्ति का तात्पर्य अन्य तात्पर्यों की भाँति प्रमुख रूपसे भावन भक्ति या स्वयं भक्ति और साध्य भक्ति या पण भक्ति का विभेद प्रस्तुत करता है। इसमें भक्तों की इतनेक योगिताएँ मानी गई हैं जिनमें से उद्योगी भक्त, ज्ञान भक्त, विज्ञान भक्त और ज्ञानी भक्त मुख्य माने गये हैं। उद्योगी भक्त में ज्ञान भक्त, ज्ञान भक्त में विज्ञान भक्त और विज्ञान भक्त में ज्ञानी भक्त भेद माने जा सकते हैं।

अन्त में मुक्ति का तात्पर्य है जिसमें अनुसार मुक्ति चार प्रकार की बनी हुई है। पहली जो स्वयं निम्न है मानी हुई मुक्ति है जिसको पाने वाला मनुष्य भगवान् के लोक में निवास करता है। मानी हुई मुक्ति में अच्छी मानी हुई मुक्ति है जिसको पाने वाला मनुष्य भगवान् के समीप निवास करता है। मानी हुई मुक्ति में अच्छी मानी हुई मुक्ति है जिसको पाने वाला मनुष्य भगवान् के समान रूप वाला हो जाता है। अन्त में मानी हुई मुक्ति में भी अच्छी मानी हुई मुक्ति है जिसको पाने वाला मनुष्य भगवान् में घुल-मिल जाता है। स्पष्ट है कि भगवान् मनुष्यों की मूर्ति है और जो मनुष्य इस मूर्ति के जिनना निकट जाता है वह उनका ही अधिक मूल्य-लाभ करता है। विपरीत, जो मनुष्य भगवान् से जिनना दूर जाता है या जिनना विमुख होता है वह उनका ही अधिक पानसी होता है या पानन करता है। उदाहरण और पानन का यह तात्पर्य अन्त में वैदिक धारण्य या निकट-दूर का तात्पर्य लगता है, किन्तु वास्तव में यह वैदिक धारण्य है और इसका अन्त आध्यात्मिक है। मुख्य यह ज्ञान का तात्पर्य है जो अपने माय स्वरूपता का भी तात्पर्य मानेता होता है।

## (ग) मूल्यों की मर्यादा

उपर्युक्त छ मूल्यों को साध्य-साधन के तारतम्य में रखने से उनकी मर्यादा का निर्धारण हो जाता है। अर्थ वही और उतना ही मूल्यवान् है जितना वह शक्ति-वर्धक है, शक्ति वही और उतनी ही मूल्यवान् है जितनी वह काम-वर्धक है, काम वही और उतना ही मूल्यवान् है जितना वह धर्म-वर्धक है, धर्म वही और उतना ही मूल्यवान् है जितना वह भक्ति-वर्धक है और भक्ति वही और उतनी ही मूल्यवान् है जितनी वह मोक्षदायिनी है। मोक्ष की कोई सीमा या मर्यादा नहीं है क्योंकि वह स्वतः असीम और अलौकिक है और इसलिए सभी मर्यादाओं से मुक्त है। सभी मर्यादाएँ लौकिक मूल्यों की होती हैं।

इससे अर्थ, शक्ति, काम, धर्म और भक्ति के गुण-दोष प्रकट हो जाते हैं। जिस ओर जितने अर्थ से कोई शक्ति न मिले वह व्यर्थ है क्योंकि वह अति-न्यून है। पुनश्च जिस ओर जितने अर्थ से अर्थ स्वयं साध्य हो जाता है वह भी व्यर्थ है क्योंकि वह शक्ति का साधन नहीं रह जाता। वह अति-अधिक हो जाता है। इस प्रकार एक ओर अतिन्यूनता और दूसरी ओर अत्यधिकता दोनों दोष हैं—दोनों दो अतियाँ हैं। इसी को कहा जाता है कि अति सर्वत्र वर्जित होनी चाहिए। इसी प्रकार शक्ति, काम, धर्म और भक्ति में भी अति वर्ज्य हैं क्योंकि वह स्वतः साध्य-पद पर हो जाती है और उससे क्रमशः मोक्ष का साध्य निष्पादित नहीं होता है। इस प्रकार मोक्ष के अतिरिक्त अन्य सभी मूल्यों की एक मर्यादा है। इसको हम मूल्य-मर्यादा का सिद्धान्त कह सकते हैं। इस दृष्टि से अरिस्टाटिल का माध्यम का सिद्धान्त तथा बौद्धों का मध्यम-पतिपद् का सिद्धान्त मूल्यों के वास्तविक निकष हैं। मूल्यों का साध्य साधन-सोपान उनके न्यूनतम तथा अधिकतम रूप का निर्धारण करता है।

इस प्रकार जब किसी कर्म या मनुष्य का मूल्यांकन किया जाय तब उसके मूल्यांकन के कुल छ आयाम मिट्ट होते हैं। प्रत्येक आयाम में उसका जो स्थान होगा और उस आयाम का जो स्थान होगा उसके अनुसार उसका मूल्यांकन होगा। कोई मनुष्य काम में क<sub>१</sub>, स्थान पर हो सकता है, शक्ति में श<sub>१</sub>, स्थान पर, अर्थ में अ<sub>१</sub>, स्थान पर, धर्म में ध<sub>१</sub>, स्थान पर, भक्ति में भ<sub>१</sub>, स्थान पर और मोक्ष में म<sub>१</sub>, स्थान पर। इस प्रकार वह मनुष्य छ मूल्यांकन में क<sub>१</sub>, श<sub>१</sub>, अ<sub>१</sub>, ध<sub>१</sub>, भ<sub>१</sub>, म<sub>१</sub> हुआ। यदि हम मूल्यांकन में हम "है" या

होनाको जोड़ दें तो फिर हम किसी मनुष्य को है (अ<sub>१</sub>, श<sub>१</sub>, क<sub>१</sub>, घ<sub>१</sub>, म<sub>१</sub>, म<sub>१</sub>) कह सकते हैं। इस प्रकार

मनुष्य = है (अ<sub>१</sub>, श<sub>१</sub>, क<sub>१</sub>, घ<sub>१</sub>, म<sub>१</sub>, म<sub>१</sub>) जबकि है का मतलब अ<sub>१</sub>, श<sub>१</sub>, क<sub>१</sub>, घ<sub>१</sub>, म<sub>१</sub> और म<sub>१</sub> को प्राप्त करने वाला कोई वास्तविक व्यक्ति है।

मनुष्य अ<sub>१</sub>, श<sub>१</sub>, क<sub>१</sub>, घ<sub>१</sub>, म<sub>१</sub> और म<sub>१</sub> में भी क्रमशः निम्नतर से उच्चतर मूल्य का सन्ध है। अतः क<sub>१</sub> यदि काम की प्राप्ति में पर्याप्तता है और श<sub>१</sub> शक्ति की प्राप्ति में पर्याप्तता नहीं है तथा इसी प्रकार अ<sub>१</sub>, घ<sub>१</sub>, म<sub>१</sub> और म<sub>१</sub> में कोई प्राप्ति पर्याप्त है और कोई नहीं है, तो इन सब कसोटियों के आधार पर उस मनुष्य को अच्छा या बुरा कहा जायगा।

इससे सिद्ध है कि मनुष्य के मूल्य-लाभ का मूल्यांकन करने की छ कसोटियाँ हैं जो आपस में विभिन्न अनुपात में मिल सकती हैं। अतः मूल्य-लाभ की कसोटी अत्यन्त जटिल है। वह एकरेखीय या सरल नहीं है। वह

## (घ) तारतम्य की मूल्यवत्ता

नीतिशास्त्र के इतिहास में मूल्यों को हेतु-फलवाद के आधार पर रखा गया। सुखवादी सभी मूल्यों को दुख-सुख के तारतम्य में रखते हैं। इनके मत से जो सुखद है वही मूल्यवान् है। धर्मवादी सभी मूल्यों को अधर्म-धर्म के तारतम्य में रखते हैं। उनके मत से जो धर्म है वही मूल्यवान् है। धर्मवादी धर्म को हेतु और सुख को फल बताते हैं। इसके विपरीत सुखवादी सुख को हेतु तथा धर्म को फल बताते हैं। शकराचार्य ने सभी मूल्यों को पहले सुख के तारतम्य में रखा है और बाद में उसके आधार के रूप में उन्होंने धर्म-तारतम्य को स्वीकार किया है। इसके अनन्तर वे धर्म के तारतम्य का भी हेतु अधिकारि-तारतम्य को बताते हैं। इस प्रकार उसके मत से मूल्यों के तारतम्य का प्रमुखहेतु अधिकारि-तारतम्य है। अधिकारी पुरुष ही अपने अधिकृत मूल्य का लाभ कर सकते हैं। जिस व्यक्ति का जिस मूल्य में जितना सस्कार है अथवा जिस व्यक्ति का जितना मूल्यबोध है उसको उतना ही अधिक या कम मूल्य-लाभ होगा।

मूल्यों को हेतु-फलवाद के अनुसार रखना एक दोष है जिसको आधुनिक अंग्रेज दार्शनिक जार्ज एडवर्ड मूर ने प्रकृतिवादिता का दोष कहा है। धर्मवाद और सुखवाद में यह दोष है। किन्तु शकराचार्य के मत में यह दोष नहीं है क्योंकि उन्होंने हेतु-फलवाद के आधार के रूप में मूल्यबोध के तारतम्य को अथवा उनके शब्दों में कहें तो अधिकारि—तारतम्य को मान लिया है जो वास्तव में साध्य-साधन के तारतम्य को आत्मसात् करने वाला ज्ञान है। अतः शकराचार्य ने मूल्यों के जिस तारतम्य का का संकेत किया है<sup>१</sup> वह धर्मवाद और सुखवाद की अपेक्षा अधिक उचित और पर्याप्त है। यह विद्युद् मूल्यात्मक कसीटी है।

---

<sup>१</sup> शारीरकभाष्य १।१।४।

इतना कहकर वे झट में ध्यान करने के लिए दूसरे कमरे में चले गये । पर उनकी आनन्दमीमांसा का अनुरणन हम लोगों के अन्तःकरण में होता रहा । मुझे तो ज्ञान-मीमांसा के समकक्ष आनन्द-मीमांसा का पदार्थ-पाठ मिला ।

इस मलाप में आनन्द का तत्त्वदर्शन विषयत्व स्पष्ट हो जाता है । स्पिनोजा मन्मात्र को परम तत्त्व या द्रव्य कहते हैं । हेगल चिन्मात्र को परम तत्त्व मानते हैं । उन दोनों में भिन्न गुरुदेव गनडे आनन्द को परमतत्त्व मानते हैं । हेगल ने स्पिनोजा के मद्रूप द्रव्य के बारे में कहा कि मत् को ज्ञाता ( विषयी ) भी होना चाहिए अन्यथा वह परम तत्त्व न हो सकेगा क्योंकि ज्ञाता न होने में वह विषय-मात्र है और इस कारण स्वतन्त्र न होकर ज्ञाता के नियन्त्रण में है । यद्यपि स्पिनोजा का द्रव्य अपना ज्ञान है तथापि यहाँ ज्ञान मत् में तिरोहित-मा है । हेगल ने उक्त तथ्य द्वारा स्पिनोजा के परम सत् को मच्चित् मानते हुए उसके चित्रण पर ही विरोध बल दिया । गुरुदेव गनडे ने हेगल के इस परम तत्त्व को भी परमतत्त्व के स्थान में चुन कर दिया । जैसे मत् ज्ञान की अपेक्षा करता है वैसे ज्ञान आनन्द की । यदि मच्चित् स्वयं आनन्द है तब तो कोई बात ही नहीं है, तब तो वह आनन्द ही हुआ । पर यदि मच्चित् स्वयं आनन्द नहीं है तो वह आनन्द का साधन मात्र है और इस कारण आनन्दोन्मुख है । अतः मच्चित् की पूर्ण स्वतन्त्रता अमिद है । मच्चिदानन्द की ही पूर्ण स्वतन्त्रता है । पर इस मच्चिदानन्द में विरोध बल मत् या चित् पर न होकर आनन्द पर है । जैसे हेगल के मच्चित् के प्रत्यय में प्रधानता चित् ( ज्ञान ) की है वैसे गुरुदेव गनडे के मच्चिदानन्द के प्रत्यय में प्रधानता आनन्द की है । जैसे हेगल ने मत् या अन्तर्भाव चित् में किया और परमतत्त्व के रूप में चित् को ही मान्यता दी वैसे गुरुदेव गनडे ने मत् और चित् दोनों का अन्तर्भाव आनन्द में किया । इस प्रकार गुरुदेव गनडे का आनन्दवाद उनका ही सर्वाङ्गपूर्ण तत्त्वदर्शन है जितना स्पिनोजा का द्रव्यवाद और हेगल का विज्ञानवाद ( प्रत्ययवाद ) । उही नहीं, सगुना है कि जैसे स्पिनोजा का द्रव्यवाद हेगल के प्रत्ययवाद में निरुप है वैसे हेगल का प्रत्ययवाद भी गनडे के आनन्दवाद में निरुप है ।

## २. आनन्दवाद भारत का सनातन दर्शन है

वाद का कई बार मैंने गनडे में विज्ञाना प्रस्ट की कि वे आनन्दवाद के तत्त्वदर्शन की स्पष्ट व्याख्या करें । इस पर उन्होंने कहा — “आनन्दवाद भारत का सनातन दर्शन है । सभी दर्शनों की मूल धिया आनन्दवाद है । पर उप-



होने की जरूरत है। पर जहाँ भी सच्चा रहस्यवाद है वहाँ इन तीन शक्तियों में से किसी एक को अवश्य मुख्य रूप से प्रस्फुटित होना है। और जब तक हम किसी रहस्यवादी में इन शक्तियों (ज्ञान, भावना, कर्म) में से कम से कम एक का पूर्ण विकास न देख लें, तब तक हम नहीं कह सकते हैं कि वह रहस्यवादी नाम से अभिहित करने योग्य है<sup>१</sup>।"

गुरुदेव रानडे सच्चे रहस्यवादी थे क्योंकि वे प्रखर दार्शनिक थे। उनकी बौद्धिक शक्ति का परिपूर्ण विकास हुआ था। वे ज्ञानदेव, कबीर और सुन्दरदास की भाँति ज्ञानी सन्त थे, दार्शनिक और रहस्यवादी दोनों थे। यदि कोई रहस्यवादी बहुत कर्मठ नहीं है, कलाकार नहीं है, भावनामय जीवन नहीं बिताता और अन्त में प्रखर बुद्धिवादी भी नहीं है तो उसके रहस्यवादी होने में मन्देह है। स्पष्ट है कि गुरुदेव रानडे अधिक कर्मठ और भावनामय जीवन नहीं बिताते थे। वे एकान्तप्रेमी और ध्यानमार्गी थे। पर उनकी बुद्धि अत्यन्त प्रखर थी और वे सदैव दार्शनिक सर्जनाओं में ही तल्लीन दीख पड़ते थे। यदि कर्म और भावना की तरह बुद्धि की भी प्रखरता और सक्रियता उनमें न होती, तो वे रहस्यवादी भी, ध्यानमार्गी भी, किस आधार पर होते? गुरुदेव रानडे उन रहस्यवादियों में से एक हैं जिनके रहस्यवाद की आधारशिला उच्चकोटि का दार्शनिक कृतित्व है। अतः उनका रहस्यवाद उनके दर्शन को लक्षित करता है। अच्छो ध्यान यह है कि आनन्दवाद ही उनका रहस्यवाद और दर्शन दोनों है। जिस आनन्द का वे मोन अनुभव करते हैं उसी को वे दार्शनिक रूप भी देते हैं। यदि रहस्यवाद किसी तत्त्वदर्शन को उत्पन्न करता है तो वह आनन्दवाद ही है क्योंकि आनन्दवाद ही आनन्दानुभूति रूप रहस्यवाद के अधिनाधिक समीप है।

दर्शन की ओर में देखा जाय तो गुरुदेव रानडे का तत्त्वदर्शन रहस्यवाद की निष्पत्ति है। वे कहते हैं कि "किसी तत्त्वदार्शनिक सिद्धान्त की मज्जा और प्रामाण्यता का मानदण्ड यह है कि उसमें जीवन को कितना दिव्य और इस प्रकार कितना निर्वाह-योग्य बनाने की शक्ति है<sup>२</sup>।" हमारे बाद वे फिर कहते हैं, "क्या तत्त्व है? क्या आत्मन् है। इसके विषय में कौन-सा बौद्धिक प्रत्ययन हो सकता है? इस प्रश्न के समाधान के लिए उपनिषद् के दार्शनिक

<sup>१</sup> पाण्डे टु गाट इन रिट्रो निटरेचर सामान्य भूमिका पृ० ४।

<sup>२</sup> ए थान्ट्रिकिटय सर्वे आय उपनिषदिक फिनासफी, पृ० ४४५।

को तत्त्वदर्शन के अन्तराल में जाना पड़ेगा । और जब कोई बौद्धिक समाधान मिल जाय, तो दूसरा प्रश्न यह होगा कि उस ज्ञान को व्यवहार में कैसे प्राप्त करना चाहिए, चरित्र का क्या मानदण्ड होना चाहिए जिसके पालन द्वारा कोई ईश्वरत्व को प्राप्त कर लें ।”

दर्शन बौद्धिक प्रत्ययन है । यह आवश्यक नहीं कि सभी दार्शनिक रहस्यवादी हों । वे अर्थशास्त्रमूलक चिन्तन कर सकते हैं, या विज्ञान की समस्याओं पर विचार कर सकते हैं । पर ऐसे भी दार्शनिक हैं जो अपने चिन्तन में अमेद तत्त्व को विशेष महत्व देते हैं । इन्हीं दार्शनिकों का दर्शन अन्नत रहस्यवाद का रूप धारण करता है । जिस अमेद वस्तु का बौद्धिक प्रत्यय व प्रथम प्राप्ति करते हैं, उसी को वे अपने अनुभव और व्यवहार में उतारते हैं । यही विद्यदिपा मन्वाप्त मार्ग है । यही वह ज्ञानमार्ग है जो बुद्धि में आगम्य कर अपरोक्षानुभूति तक विकसित होता है ।

पर्यवसान को जो दार्शनिक अशक्य समझते हैं, उनके चिन्तन में साहस का अभाव है, वे वाग्जाल पसन्द करते हैं, वे कथनी और करनी में अन्तर रखते हैं, वे बुद्धि के द्वन्द्वों को शान्त करने की चेष्टा नहीं करते और इस कारण द्वन्द्वों के एक पाश्वर्क को छोड़कर दूसरे पाश्वर्क को इदमित्थ मान लेते हैं अथवा दोनों में उदामीन होकर बुद्धि से नीचे इन्द्रियवाद में उतर आते हैं। ये सभी अधश्चरे दार्शनिक हैं और व्यर्थ में गम्भीर चिन्तन का वहाना करते हैं।

रहस्यवाद और तत्त्वदर्शन के मार्मिक भेद को स्पष्ट करते हुए रानडे ने कहा—“गमानन्द ने ईश्वर—दर्शन को कारण और सकल भ्रम की निवृत्ति को कार्य माना है। यह ज्ञानमार्ग और भक्तिमार्ग का, दर्शन और रहस्यवाद का, विवाद-ग्रस्त विषय है। प्रथम के अनुसार ईश्वरदर्शन तब तक नहीं होगा जब तक कि उसके पूर्व मकल भ्रम-निवृत्ति न हो जाय। द्वितीय के अनुसार जब पहले ईश्वर-दर्शन हो जाता है, तभी मकल भ्रमों की निवृत्ति होती है। गमानन्द ने द्वितीय विकल्प को माना है।”

इसी प्रश्न को उठते हुए उन्होंने फिर कहा—“भ्रमों का सक्रमण और आत्मसाक्षात्कार दोनों वस्तुओं का कैसा सम्बन्ध है? कौन कारण है और कौन कार्य? यह कहा जा सकता है कि दोनों उसी तरह अन्योन्याश्रित हैं जैसे एक ही सिक्के की दो पीठें। इसलिए एक के बिना दूसरे की प्राप्ति असम्भव है। इसमें यदि दोनों की प्राप्ति होती है तो वह युगपद् (एकसाथ) ही होगी। मगर यदि हमें उपर्युक्त दो विकल्पों में पसन्द करना हो तो हम कहेंगे कि केवल वही भ्रमों का नश्वरण करने योग्य होगा जिसने पहले आत्मसाक्षात्कार कर दिया है जो कार्य दूसरा नहीं कर सकता।”

यहां पर गानडे ने तत्त्वदर्शन और रहस्यवाद का भेद स्पष्ट किया और दोनों के मध्यममुन्मुख की ओर भी नदेख किया, पर अपना मत अन्त में रहस्यवाद प्रस्तावित। उसमें यह मिथ्य नहीं होना कि उनका तत्त्वदर्शन कुछ नहीं है और वे केवल रहस्यवादी हैं। वस्तुतः यहाँ आत्मा के दर्शन को ही रहस्यवाद कहा गया है। यह आत्मदर्शन तत्त्वदर्शन और रहस्यवाद दोनों है। यह तत्त्वदर्शन है क्योंकि यहाँ परम तत्त्व का साक्षात्कार होना है। यह रहस्यवाद है क्योंकि यहाँ जगत्-ज्ञानभूति जानी है।

<sup>१</sup> पाष्य व दृग्गाद एन हिन्दी लिटरेचर पृ० १०३।

<sup>२</sup> यहाँ पृ० १५।

स्पष्ट है कि रहस्यवादी को अपनी समाधि में आनन्द ही मिलता है । उसके अनुभव के आधार पर आनन्द ही परमतत्त्व है ।

(२) “उपनिषदों के अनुसार आत्म-साक्षात्कार का अनिवार्य सम्बन्ध आनन्द-लाभ से है । इस आनन्द को सुख ( लौकिक सुख ) और राग की मात्रा से नहीं नापा जा सकता है । यह अपने प्रकार का विलक्षण अनुभव है<sup>१</sup> ।”

(३) सन्त ज्ञानदेव के अनुसार “आनन्द साधक के पास स्वयं आता है यह अपने प्रभाव में इतना शक्तिशाली है कि इसको सुनने से ही सात्त्विक मत्ता लुप्त हो जाती है और नित्यता हमारे पास स्वयमेव आ जाती है<sup>२</sup> ।” फिर, उनका कहना है कि “सच्चा आनन्द केवल आत्म-दर्शन में ही मिलता है<sup>३</sup> ।” इसी आनन्द को निरपेक्ष सत् या ब्रह्म कहा जाता है । हमें जो कुछ भी जब कभी भी किसी वस्तु के संयोग से आनन्द मिलता है वह इसी आनन्द का अंश मात्र है । वह जड़ वस्तुओं से जन्य आनन्द नहीं है । वह महज परमतत्त्व रूप आनन्द है और विषयों के सान्निध्य से वैषयिक प्रतीत होता है । जिस किसी भक्ष्य पदार्थ के आस्वादन में जो भी माधुर्य मिलता है वह गुड का ही माधुर्य है, न कि उन-उन पदार्थों का । सर्ववेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रह<sup>४</sup> में इसी बात की बड़ी उत्तम व्याख्या की गई है—

आस्वाद्यते यो भक्ष्येषु सुखकृन्मधुरो रस ।  
स गुडस्यैव नो तेषां माधुर्यं विद्यते क्वचित् ॥  
तद्वद् विषयसानिध्यादानन्दो यः प्रतीयते ।  
त्रिवानन्दाशस्फूर्तिरेवासौ न जडात्मनाम् ॥  
यस्य कस्यापि योगेन यत्र कुत्रापि दृश्यते ।  
आनन्दः स परस्यैव ब्रह्मण स्फूर्तिलक्षण ॥  
यथा कुवलयोल्लासश्चन्द्रस्यैव प्रसादतः ।  
तथानन्दोदयोऽप्येषा स्फुरणादेव वस्तुन ॥

<sup>१</sup> मण्डेम्पोरेटी इन्डियन पिन्नामफी, संपादक राधाकृष्णन द्वितीय संस्करण पृ० ५५६ ।

<sup>२</sup> मिन्टिमिज्ज दा महाराष्ट्र, रामचन्द्र दत्तात्रेय रानडे पृ० १२१ ।

<sup>३</sup> यही पृ० १७५ ।

<sup>४</sup> गारापाय, सर्ववेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रह, ६६६-६७२ ।

अर्थात्, भक्ष्य पदार्थों में जिस सुखकर मधुर रस का आस्वादन किया जाता है, वह गुड का ही रस है। भक्ष्य पदार्थों में कभी माधुर्य रहता ही नहीं है। क्या माधुर्य का आस्वादन स्वादकर्त्ता के आश्रित नहीं है? क्या गुड का भी रस स्वादकर्त्ता आत्मा का रस नहीं है? यहाँ सभी रसों को पहले गुड का रस बनाया गया है। तदनन्तर गुड भी वस्तुजात में आ जाने के कारण स्वयं रसगूण्य है और इसका रस भी आनन्दानुभूतिरूप आत्मा का ही रस है—यह व्यक्त करन का लक्ष्य है। इसी तरह, विषयों के सानिध्य से जो आनन्द मिलता है, वह मूल आनन्द (परमतत्त्व) का ही विस्फुरण है। वह जड़ वस्तुओं का गुण या परिणाम नहीं है। इससे सिद्ध होता है कि अन्ततः गुड का माधुर्य भी परमतत्त्व आनन्द का ही विस्फुरण है। जिस किसी वस्तु के सम्यग्ध में जहाँ कहीं भी आनन्द देखा जाता है, वह स्फूर्तिलक्षण आनन्द परमतत्त्व (आनन्द) का ही है। जैसे कुमुदिनियों का उल्लास (स्फूर्ति) चन्द्रमा के प्रमाद (प्रमग्नता, स्फूर्ति) में उदय होता है वैसे समस्त वस्तुओं का आनन्दोदय परम आनन्दरूप वस्तु का ही स्फुरण है।

(४) मन्त्र दादू ने पद “राम रस मीठा रे” की व्याख्या करते हुए गनदे ने कहा कि दादू ने “मो रस ही रहा समाय” कहकर बड़ा महत्वपूर्ण ज्ञान दिया है। दादू के कथन का अभिप्राय है कि भगवान् और भक्त अन्तर्गत गन्ना नहीं रहते, नव केवन रस ही रहता है। उपनिषद् भी “रसो वै स” कहकर उन्हीं को व्यक्त करती हैं। इस रसवाद का अन्तिम निष्कर्ष यही होगा कि रस ही परमतत्त्व है, रस के आदाता (भोक्ता) और प्रदाना दोनों अनित्य हैं<sup>१</sup>।

इसका आशय हुआ कि रहस्यवादी को आनन्द ही परमतत्त्व है, यह अनुभव होता है। वह आनन्द के भोगना और दाता दोनों को हम आनन्द में नय होन देना है।

(५) मन्त्र मीना के निम्नलिखित अनुभव में गनदे को आनन्द तत्त्व ही परमतत्त्व मान देना है—

आनन्द नहाया, वन्दा खुदा, दोनों चिसर गया।

वे नाम रा नाम होकर, रहटाना राहा<sup>२</sup>॥

<sup>१</sup> पापने दृ गार उन हिंदी चिट्ठरवर पृ० २३०-२३१।

<sup>२</sup> गद्दी पृ० २३६।

इस प्रकार शब्द प्रमाण की चर्चा छोड़ कर स्वानुभूति के बल पर यह सिद्ध होता है कि आनन्द ही परमतत्त्व है। अब देखना है कि बुद्धि को वह कहाँ तक ग्राह्य है।

## ४ आनन्दवाद के लिए बौद्धिक युक्तियाँ

सामान्य मानवों के अनुभव में भी ऐसे प्रमाण हैं जिनसे सिद्ध होता है कि आनन्द परमतत्त्व है। इन प्रमाणों में से निम्नलिखित उल्लेखयोग्य हैं—

(१) सभी देहियों को इष्ट वस्तु के ध्यान, दर्शन आदि से तथा उपभोग में आनन्द की प्रतीति होती है<sup>१</sup>। यह आनन्द वस्तुओं का गुण नहीं है क्योंकि यह मन में उपलब्ध होता है। यदि यह वस्तुओं का गुण होता तो मन में कैसे उपलब्ध होता<sup>२</sup>? फिर, यह मन का भी गुण नहीं है क्योंकि इष्ट वस्तु के न मिलने पर यह मन में उपलब्ध नहीं होता<sup>३</sup>? आत्मा का भी यह गुण नहीं है क्योंकि आत्मा तो निर्गुण है<sup>४</sup>। अतः आनन्द गुण नहीं है। यह साक्षात् आत्मा ही है।

(२) सामान्य लोगों के अनुभव में दो प्रकार का आनन्द आता है। एक प्रकार का आनन्द सावधिक है और दूसरे प्रकार का निरवधिक। प्रायः सावधिक आनन्द उपलब्ध होता रहता है। यह आता जाता रहता है। यह आगतुक और क्षयिष्णु है। विभिन्न सावधिक आनन्दों में तारतम्य भी सबको दीप्त पड़ता है। कोई सावधिक आनन्द विशुद्ध नहीं रहता है। भोग और भोगान्त दोनों समयों में यह दुःख से संपृक्त रहता है। इसका उपभोग करके भी आनन्द के उपभोग की इच्छा अतृप्त रहती है।

सावधिक आनन्द के इन प्रत्यक्ष अनुभवों से प्रत्येक मनुष्य निरवधिक आनन्द की तर्जना करता है। वह इस आनन्द को निरतिशय आनन्द की सजा

<sup>१</sup> इष्टस्य वस्तुनो ध्यानदर्शनाद्य् पशुक्तिषु ।  
प्रतीयते य आनन्द सर्वोपामिह देहिनाम् ॥ —सर्ववेदान्तसिद्धान्त  
मार्तमग्रह ६४० ।

<sup>२</sup> स वस्तुधर्मो नो यस्मान्मनस्येवोपलभ्यते ।  
वस्तुधर्मस्य कथं स्यादुपलम्भनम् —यही श्लोक ६४१ ।

<sup>३</sup> नाप्येष धर्मे मनमोऽन्यथै तददर्शनात् । —यही श्लोक ६४३ ।

<sup>४</sup> तस्मान्न मानमो धर्मो निर्गुणत्वान्न चात्मन । —यही श्लोक ६४६ ।

देता है और इसे निरवधिक अर्थात् नित्य मानता है । इसी को वह प्राप्त कर कृतकृत्य होना चाहता है । इसकी कल्पना मात्र से उसे इतना आनन्द मिलता है कि वह इसे मुख्य या मूल आनन्द की सजा देता है और अपने सावधिक आनन्दों को केवल गौण, आभास या प्रतिविम्ब मात्र मानता है । वह तर्क करता है कि क्या आभास या प्रतिविम्ब अपने मूल बिम्ब को लक्षित नहीं करता ? क्या सातिशय और सावधिक आनन्दों का तारतम्य निरवधिक और निरतिशय आनन्द को लक्षित नहीं करता ?

यही नहीं, निरतिशय आनन्द की कल्पना करके मनुष्य सोचता है कि उसका सातिशय क्षयिष्णु आनन्द वस्तुतः आनन्द नहीं है । वह इतना अल्प है कि उसे आनन्द नहीं कहा जा सकता । फिर यह दुःखसंपृक्त और दुःखावसायी है । इससे भी उसे आनन्द कहना अनुपयुक्त है । आनन्द तो वही हो सकता है जो अजर-अमर और अनन्त हो । उसी को प्राप्त करना है । छान्दोग्योपनिषद् में इसी मानवी विनिगमना का अच्छा विवरण है—

यो वै भूमा तद् सुखं नाल्पे सुखमस्ति ।

भूमैव सुखं । भूमा त्वेव विजिज्ञासितव्य इति<sup>१</sup> ।

अर्थात्

जो निश्चित ही अनन्त है वही सुख है । अल्प वस्तु में सुख नहीं है । भूमन् सुख है । भूमन् को ही अतएव जानना चाहिए । (यदि सुख पाना हो तो ।)

इस प्रकार परिमित सुख के लिए आनन्दपद का व्यवहार नहीं होता है । अपरिमित तथा नित्य सुख ही आनन्द है । सभी प्राणियों को जो सातिशय क्षयिष्णु आनन्द मिलता रहता है वह वस्तुतः इसी का विस्फुरण मात्र है । बृहदारण्यकोपनिषद्<sup>२</sup> में इसी की अभिव्यक्ति की गयी है—एतम्येनानन्दस्यान्यानि भूतानि मात्राभ्युपजीवन्ति अर्थात् इसी आनन्द की मात्रा मात्र (विस्फुरण मात्र) से सभी प्राणी जीते हैं ।

<sup>१</sup> छान्दोग्योपनिषद्—७, १३, १ ।

<sup>२</sup> बृहदारण्यकोपनिषद्—४, ३, ३२ ।

(३) क्रिया या कर्म की दृष्टि में देखने पर भी सुख परम तत्त्व सिद्ध होता है। छान्दोग्योपनिषत्<sup>१</sup> में इस लोकानुभव को अच्छे शब्दों में बतलाया गया है —

अथा वै सुखं लभतेऽथ करोति । नासुखं लब्ध्वा करोति ।

सुखमेव लब्ध्वा करोति । सुखं त्वेव विजिज्ञासितव्यमिति ।

अर्थात्

कोई प्राणी जब सुख पाता है, तभी वह क्रिया करता है। असुख पाकर कोई कर्म नहीं करता। सुख पाकर ही वह कर्म करता है। अतः सुख को ही जानना चाहिए।

इसी कृति को गुरुदेव रानडे ने यो प्रस्तुत किया है —

“सुख सभी प्रकार की कृति का उत्पन्न है। कृति निष्ठा का कारण है। निष्ठा श्रद्धा का कारण है। जब कोई श्रद्धा करता है तो वह मनन करता है। जब वह मनन करता है तो वह विज्ञान प्राप्त करता है। जब वह जानता (विज्ञान प्राप्त करता है) तो वह मत्त्व को पाना है”।

तत्त्वदर्शन की दृष्टि में यह अवतरण अत्यन्त उत्तेज्योग्य है। आधुनिक युग में उपयोगवादी दार्शनिक (Pragmatic Philosophers) ने यह दिखता हुआ प्रमाण दिया है कि कृति (क्रिया) मौलिक तत्त्व है। धर्म, श्रद्धा, मति, विज्ञान तथा मन्त्र इन्हीं में नियन्त्रित हैं। ये किसी न किसी प्रकार की गति में ही आदिभूत होते हैं। उपनिषद् के दार्शनिक मनसुमार की भाँति रानडे एम ज्ञान पर जोर देने हैं कि कृति (क्रिया) का भी उत्पन्न (आनन्द) है। आनन्द के बिना कृति हो ही नहीं सकती। अतः आनन्द ही उपयोगवाद (Pragmatism) तथा अन्य दृष्टिवाद का भी आधार है।

(४) प्रेम की दृष्टि में देखने पर भी आनन्द परमतत्त्व सिद्ध होता है।

सुख के हेतुओं में प्रेम का प्रेम मावधिक देखा जाता है। प्राणियों की अपनी आत्मा के प्रति प्रेम सभी भी मावधिक नहीं होता। शरीरेन्द्रिय का प्रयोग हो, मर्यामत्त हो, फिर भी प्राणियों को जोने की आशा रहती है। अपने आत्मा की प्रियतम मानी गयी है। आत्मा ही सभी शरीरप्राणियों का

<sup>१</sup> छान्दोग्योपनिषद् ७.१२.११।

<sup>२</sup> अन्तर्दृष्टि में प्रेम का उपयोगवादी विचारमयी पृ. १३।



परम प्रेमास्पद है। इसी का अंग होने के कारण सब कुछ उपादेय ( उपयोगी ) होता है। यही आत्मा पुत्र से, धन से, अन्य सभी वस्तुओं से अधिक प्रिय है। प्रिय रूप से ही वही माना जा सकता है जो मनुष्यों को कभी भी अप्रिय न हो, जो संपत्ति और विपत्ति में समान रूप से प्रिय हो। ऐसी वस्तु केवल आत्मा है। अतः वही प्रिय है या प्रेष्ठ ( सबसे प्रिय ) है। सभी प्रवृत्तियाँ, निवृत्तियाँ या चेष्टाएँ इसी आत्मा के लिए ही की जाती हैं, अन्य वस्तु के लिए नहीं। अतः इस कारण से भी आत्मा प्रियतम है<sup>१</sup>। फिर यह प्रियतम अथवा परमप्रेमास्पद होने के कारण सुखरूप है<sup>२</sup>। और सुखरूप होने के कारण आनन्द ही है<sup>३</sup>।

इसी कारण आनन्द को निरुपाधिक दृष्टता कहा जाता है। यह निरुपाधिक या निरवधिक अभीष्टता या प्रेम है।

(५) यदि आत्मा के स्वरूप का विम्लेषण मनोविज्ञान की दृष्टि से किया जाय तो ज्ञात होगा कि आनन्द ही आत्मा है। आत्मा क्या है? यह वह

‘ सुखहेतुषु सर्वेषां प्रीतिः सावधिरीक्ष्यते ।  
 कदापि नावधिः प्रीतेः स्वात्मनि प्राणिनां क्वचित् ॥  
 क्षीणेन्द्रियस्य जीर्णस्य संप्राप्तोत्क्रमणस्य वा ।  
 अरित जीवितुमेवाशा स्वात्मा प्रियतमो यतः ॥  
 आत्मातः परमप्रेमास्पदः सर्वशरीरिणाम् ।  
 यस्य शेषतया सर्वमुपादेयत्वमृच्छति ॥  
 एष एव प्रियतमः पुत्रादपि धनादपि ।  
 अन्यस्मादपि सर्वस्मादात्मायं परमान्तरः ॥  
 प्रियत्वेन भूतं यच्च तत्सदा नाप्रियं नृणाम् ।  
 विपत्तावपि संपत्तौ यथात्मा न तथापरः ।  
 प्रवृत्तिश्च निवृत्तिश्च यच्च यावच्च चेष्टितम् ।  
 आत्मायमेव नान्यार्थं नातः प्रियतम परः ।

× × ×

तत्मादात्मा केवलानन्दरूपो यः सर्वस्माद्वस्तुनः प्रेष्ठ उक्तः ।  
 सर्ववेदान्तमिदं नान्तमारसग्रहः ६२४—६३१ ।

<sup>१</sup> परमप्रेमास्पदत्वेन सुखरूपत्वमात्मनः । वही ६२३ ।

<sup>२</sup> आत्मनः सुखरूपत्वादानन्दत्वस्य स्वलक्षणम् । वही ६२३ ।

नव्यभिचारी तत्त्व है जो सभी वृत्तियों का साक्षी है। जाग्रत और स्वप्न में नाना वृत्तियाँ रहती हैं। सुषुप्ति में कोई भी वृत्ति नहीं रहती। यदि वृत्ति मात्र के साक्षी को ही आत्मा माना जाय तो सुषुप्ति में आत्मा का अभाव सिद्ध होगा। वैसा होने पर सोने के पूर्व और सोने के बाद की वृत्तियों का समीकरण ( तुलनादि ) असम्भव हो जायगा। व्यक्तित्व की एकता भी असिद्ध हो जायगी। स्मृति असम्भव होगी। अतः इन सब दोषों को दूर करने के लिए सुषुप्ति में आत्मा के अस्तित्व को मानना पड़ता है। पर वहाँ वृत्तियों का अभाव है। अतः यह भी सिद्ध होता है कि आत्मा वृत्ति-सापेक्ष नहीं है।

सुषुप्ति में सोने वाला केवल आनन्द की अनुभूति करता है। जागने पर वह अपने अनुभव को व्यक्त भी करता है—मैं सुखपूर्वक सो गया था। वैचैत होने पर मनुष्य कह भी उठता है—मुझे आराम करने दो और इसलिए सो जाने दो। इन अनुभवों से सिद्ध है कि सुषुप्ति में आनन्दानुभूति ही रहती है। अतः वही आत्मा है। जाग्रत और स्वप्न में भी वही विद्यमान रहती है यद्यपि इन अवस्थाओं में वह वृत्तियों की साक्षी भी है। पर जहाँ वृत्तियाँ आगन्तुक और क्षयिष्णु हैं वहाँ आनन्दानुभूति स्वप्न तथा जाग्रत और सुषुप्ति में सर्वदा विद्यमान रहती है।

आनन्द को परमतत्त्व सिद्ध करने वाली सभी युक्तियों को हमने निम्न श्लोक में व्यक्त किया है —

मानमानन्दसद्भावे नैसर्गिक्येव तत्स्पृहा ।

मशोधिता मतिश्चापि प्लामनुभवस्तथा<sup>१</sup> ॥

अर्थात् आनन्द के अस्तित्व में तीन प्रमाण हैं—आनन्द के लिए नैसर्गिक-स्पृहा, मशोधित मति और सतो का अनुभव ।

## ५ आनन्द के स्वरूप पर शङ्का और उमका समाधान

आनन्द की परम सत्ता न मानने हुए व्यापनीय ने अपने न्यायामृत में आनन्द की लाजोपना की है। उनका कहना है कि आनन्द की विचारणा हम निम्ननिम्न आठ प्रकार में कर सकते हैं—

<sup>१</sup> इष्टव्य नम्य प्रमाणदर्शनम्, दर्शन-पीठ इमाहावाद पृ० ३ ।

<sup>२</sup> इष्टव्य अद्वैतमिद्धि ( मधुसूदन सरस्वती ) ज्ञानत्वाद्युपपत्ति-अधिकरण ।

- १ आनन्द जाति विशेष अर्थात् एक सामान्य प्रत्यय है ।
- २ आनन्द अनुकूलतापूर्वक वेदनीय विषय है ।
- ३ आनन्द अनुकूल वेदना ही है ।
- ४ आनन्द अनुकूलता मात्र है ।
- ५ आनन्द ज्ञानात्मक है अर्थात् आनन्द ज्ञान है ।
- ६ आनन्द दुःख का निरोध है ।
- ७ आनन्द दुःख के अभाव से उपलक्षित कोई वस्तु है ।
- ८ आनन्द परागीकृत है—अर्थात् किसी वस्तु का अंग या विशेषण है ।

किन्तु इनमें से एक भी मत ठीक नहीं है । देखिए—

१ आनन्द कोई जाति विशेष या सामान्य प्रत्यय नहीं हो सकता क्योंकि आनन्द को अखण्डस्वरूप माना जाता है । अखण्डस्वरूप आनन्द की कोई जाति हो ही नहीं सकती ।

२ आनन्द अनुकूलतापूर्वक वेदनीय विषय नहीं हो सकता, क्योंकि आनन्दानुभूति में अनुभवकर्त्ता का अभाव बतलाया जाता है और इसे अवेद्य (अविषय) भी कहा जाता है । फिर, अनुकूलता को किसी वस्तु की अपेक्षा रहती है । पर वादी के मत में आनन्द को अपने से भिन्न किसी वस्तु की अपेक्षा हो ही नहीं सकती, क्योंकि आनन्द से भिन्न कोई वस्तु स्वीकृत ही नहीं है । पर अगर कहा जाय कि आनन्द अपने प्रति ही सापेक्ष होकर अनुकूलता को सिद्ध करता है, तो नहीं बनेगा, क्योंकि ऐसी स्थिति में आनन्द मग्न और मविशेष हो जायगा जो वादी को स्वीकार नहीं है । अतः आनन्द अनुकूलतापूर्वक वेदनीय विषय नहीं हो सकता ।

३ उपर्युक्त कारण में आनन्द अनुकूलवेदना भी नहीं है । अन्य कारण, अनुकूल वेदना होने पर अधिक अनुकूलता होने में आनन्द को भी अधिक होना पड़ेगा । यदि आनन्द या अधिक होना स्वाभाविक है तो फिर वह मविशेष होगा । पर मविशेष आनन्द वादी को मान्य नहीं । यदि आनन्द का अधिक होना स्वाभाविक है, तो किसी स्थिति में आनन्दमात्र की निष्पत्ति हो जायगी । पर यह तो वादी को स्वीकार ही नहीं हो सकता । अतः आनन्द अनुकूल वेदना नहीं है ।

४. चूँकि ऊपर अनुकूलता का ही आनन्द के साथ असामंजस्य देख लिया गया है, इसलिए आनन्द अनुकूलतामात्र भी नहीं हो सकता। इस प्रकार आनन्द निरुपाधिक इष्टता भी नहीं हो सकता क्योंकि वह अनुकूलता का ही आधिक्य है।

५. आनन्द ज्ञानात्मक नहीं हो सकता क्योंकि तब दुःखादि का ज्ञान भी आनन्द हो जायगा। यदि कहा जाय कि ज्ञान विषयानुल्लेखि ( विषयो से असंग या अलिखित ) है, तो ठीक नहीं है। ज्ञान सविषय होता है। अतएव वह अपने विषय से लिखित भी है।

६. आनन्द दुःख का अभाव ( निरोध ) भी नहीं हो सकता, क्योंकि यदि आनन्द दुःख का अभाव है और वही एकमात्र सत्य है जैसा कि वादी कहता है तो फिर दुःख को नित्य निवृत्त होना पड़ेगा। पर ऐसा अनुभव से असिद्ध है। फिर, यदि आनन्द दुःख का निरोध है तो उसे पटादि में भी वर्तमान होना पड़ेगा क्योंकि उनमें भी दुःख का अभाव है।

७. आनन्द को दुःख के अभाव से उपलक्षित मानने पर यह अपुरुषार्थ हो जायगा। दुःखाभावोपलक्षित परम अर्थ नहीं हो सकता क्योंकि वह विधायक नहीं है। निषेध के लिए कोई क्या कार्य करेगा? अत आनन्द को ऐसा मानने पर वह पुरुषार्थ ( Value ) न हो सकेगा। वैशेषिक मुक्ति की भाँति तब आनन्द भी प्रतिषेधमात्र होगा।

८. यदि आनन्द को अंग या विशेषण माना जाय तो उसे सविशेष, सग्रन्थ अनुभवकर्ता से भिन्न, आदि मानना पड़ेगा जो वादी को मान्य नहीं। अतएव आनन्द परागीकृत ( गौण ) नहीं हो सकता।

इस प्रकार अद्वैतवादी आनन्द का निर्वचन असंभव है। अत यह अर्थ है<sup>१</sup>।

हा शकाओं का उत्तर मधुसूदन सरस्वती ने अद्वैतसिद्धि में अच्छे ढंग से दिया है। उनका निष्पत्ति है कि आनन्द परमप्रेमात्म्य के रूप से वेद्य है, मुद्य वेदना में भेद नहीं है, वेदनारूप होने के कारण अमुग्रत्य अनुपपन्न है<sup>२</sup>।

<sup>१</sup> इष्टव्य नहीं।

<sup>२</sup> परमप्रेमात्म्यदेन वेद्यत्वात्, मुद्यवेदनभदाभावात्, वेदनाभावेन असुष-  
त्वापादात्पक्षे नहीं।

व्यामतीर्थ ने आनन्द को भावना विशेष या प्रत्यय विशेष के रूप में जानने की कोशिश की है। आनन्द मनोवृत्ति नहीं है। यदि वह मनोवृत्ति होता तो व्यासतीर्थ की आलोचना ठीक थी। पर वह ऐसा है नहीं। अतएव व्यासतीर्थ की आलोचना अर्थान्तरकल्पना ( Ignoratio Elenchi ) दोष से युक्त है। छठे विकल्प को छोड़ कर अन्य सभी विकल्पों की आलोचना वादी को मान्य है। वादी स्वयं चाहता है कि आनन्द का ग्रहण इन-इन विकल्पों से न किया जाय। इसलिए वह कहता है कि यहाँ तक व्यामतीर्थ ठीक हैं। पर जब वे कहते हैं कि आनन्द ज्ञानात्मक नहीं है तो वे भयंकर भूल करते हैं। उन्होंने ज्ञान को सर्वदा सविषय ही माना है। पर यह कोई नियम नहीं है। ज्ञान अविषय भी होता है, वह अपरोक्ष भी होता है, वह वेदनामात्र भी है। आत्मा के अस्तित्व का ज्ञान ऐसा ही अविषय ज्ञान है। यह ज्ञान विषयानुल्लेखि है। इसी ज्ञान की भूमिका में सभी विषय होने हैं। अर्थात् आत्मा विषयानुल्लेखि है और विषय आत्मपुष्पक है।

अगर कहा जाय कि आनन्द को ज्ञानात्मक मान लेने पर दुःख भी आनन्द होगा, तो ठीक नहीं है। दुःख और सुख ( परिमित सुख ) स्वयमेव आनन्द नहीं हैं। इन दोनों का ज्ञान चिदात्मक होने से आनन्द है। गौडब्रह्मानन्दीकार ब्रह्मानन्द मन्मथती ने ठीक कहा है—

विषयानुल्लेखिज्ञान मयममत्ताको विषयसम्बन्धो यत्र तदन्यो ज्ञानपदप्रयोग-  
विषय । नृजानमपि चिदात्मकत्वात् आनन्द एव ।

फिर, दुःशाभाय का ज्ञान भी चिदात्मक होने से आनन्द है। वह ( दुःशा-  
भाय ) अवगुण है। दुःशाभावस्यापि मुद्रशेषत्वात्<sup>१</sup> ।

विषयानुल्लेखिज्ञान और आनन्द एकार्णिक होने के कारण अभिन्न हैं।

प्रत्यग्वोदो य आभाति मोऽद्वयानन्दलक्षणः

अद्वयानन्दरूपश्च प्रत्यग्वोर्धेकलक्षणः<sup>२</sup> ॥

अर्थात्

प्रत्यग्वोदो अद्वयानन्द है और अद्वयानन्द प्रत्यग्वोदो है।

इयं 'ममं च बोध, बोध एव मत्ता' इयं मिदान्न को ज्ञानमीमाणा का परम

<sup>१</sup> यही ।

<sup>२</sup> वाचस्पति., अङ्गपर्याय, श्लोक ३६ ।

में लेते हैं<sup>१</sup> । प्रथम आकाश सम्भूत होता है । आकाश से वायु, वायु से अग्नि, अग्नि से अप्, अप् से पृथ्वी, पृथ्वी से ओषधियाँ, ओषधियों से अन्न और अन्न से अन्नरसमय पुरुष सम्भूत होता है<sup>२</sup> । आकाश भी आनन्दात्मक है अन्यथा इसका प्राणन, गति करना या अवकाश देना असम्भव हो जाय । इसी प्रकार प्रत्येक सम्भूत पदार्थ आनन्दात्मक है ।

सभी पदार्थों को आनन्दात्मक मानने के ही कारण साध्य दर्शन में समस्त पदार्थों की जननी प्रकृति को सुखरूप सत्त्वगुण, दुखरूप रजोगुण और मोहरूप तमोगुण की साम्यावस्था कहा जाता है । सुख, दुख और मोह की साम्यावस्था से आनन्द को लक्षित किया जाता है । प्रकृति भोग्य वस्तु है—ऐसा साध्यक मानता है । इसलिए उसे कहना चाहिए या कि प्रकृति भोगात्मक (आनन्दात्मक) है । पर उसने आनन्द को वेदना रूप से समझने के बजाय अनुकूलता रूप से लिया और फिर प्रकृति को भोक्ता के आनुकूल्य (साम्य) कहने के बजाय इसको अपने में ही साम्य माना । इन दृष्टियों के कारण प्रकृति को भोग्य मानते हुए भी उसने इसे भोक्ता (पुरुष) से अनन्य नहीं माना । पर ये दृष्टियाँ भ्रान्त हैं । अतएव प्रकृति को आनन्दात्मक ही कहना युक्तिसंगत है ।

भोग्य वस्तु इस प्रकार भोक्ता से भिन्न स्वीकृत है यद्यपि अन्य नहीं । पर इस भिन्नता का अर्थ यह नहीं है कि भोग्य भोक्ता से भिन्न रहना है । वह भिन्न रह सकता है । वस्तुतः भोक्ता से निरपेक्ष होकर भोग्य क्या है ? क्या वह सत्य है ? या असत्य है ? या उभय है ?

इस प्रश्नावली का उचित उत्तर तुलसीदास की निम्नलिखित पक्तियाँ देती हैं—

कोउ यह सत्य, झूठ कह कोऊ, जुगल प्रवल करि मानि ।

तुलसीदास परिहरि तीनि भ्रम जो आपुहि पहिचानि<sup>३</sup> ।

एक प्रकार तुलसीदास के अनुसार जगत् को सत्य, असत्य या दोनों मानना भ्रम है । वास्तविक होने पर इन तीनों भ्रम या मिथ्यात्व होता है । यहाँ हमारा ही जय हो सकता है । एक जय तो यह है कि सत्त्व रज तम में सभी सत्यदानैविक धारणाएँ भ्रम हैं और जगत् भी भ्रम है । दूसरा यह अर्थ हो

१ ए. ए. शङ्कराचार्य अर्थ आप् उपनिषद् विभासकी पृ० ६८ ।

२ ब्राह्मण तैत्तिरीयोपनिषद् २।१ ।

३ तुलसीदास, विषयविवेक, १११ ।

ऐसा काश्मीर शैवमत का सिद्धान्त है जो एक प्रकार का अद्वैतवाद ही है। सामरस्य समरस आनन्द का ही सहवर्ती है यद्यपि वह आनन्द-सापेक्ष है। दोनों का योगपक्ष ही आनन्द है। इसके अतिरिक्त शंकराचार्य, वाचस्पति आदि अद्वैतवेदातियों की तरह हम आनन्द को आत्मा का परम लक्षण मानते हुए जगत् को उससे अनन्य मान सकते हैं। जगत् की ओर में हम अनन्यता का अर्थ अनिवर्चनीयता होगा। अनन्यता का सम्बन्ध आनन्द (ब्रह्म) की दृष्टि से है। अनिवर्चनीयता का अर्थ सत्यामत्यविलक्षण मात्र है। इस प्रकार आनन्दवादी तत्त्वदर्शन में जगद्विषयक कई मत सम्भव हैं। परन्तु आनन्दवादी जगद्विषयक चिन्तन को योया चिन्तन कहते हैं और वे इसमें श्वि नहीं लेते हैं।

### ७ सत् और ज्ञान का आनन्द में अन्तर्भाव

(क) आनन्दवादी तत्त्वदर्शन आनन्द की वही परिभाषा देता है जिसे अद्वैत-वेदातियों ने दिया है। "आनन्द का प्रत्ययन मनोवैज्ञानिक नहीं है, आनन्द कोई मनोवृत्ति नहीं है। यह तत्त्वदार्शनिक बोध है। सत् की पूर्ण अभिव्यक्ति का नाम आनन्द है"<sup>१</sup>। अतः सत् का अन्तर्भाव आनन्द में हो जाता है।

गुरुदेव रानडे ने इसी बात को निम्नलिखित अवतरणों में स्पष्ट किया है।

(१) "सत्ता का मूल स्रोत प्रातिम आनन्द ही को मानना उपयुक्त है"<sup>२</sup>  
और

(२) "सभी वस्तुओं का उत्स आनन्दानुभूति हो सकती है"<sup>३</sup>।

बौद्धिक विवेचना करने पर ज्ञात होगा कि इन अवतरणों में जो मिद्वान्न व्यक्त है वह यह है कि सभी वस्तुओं की सत्ता उनके प्राणन पर निर्भर है। यह प्राणन वर्गसा वा एलान वाइडल है। पर इस प्राणन की सत्ता भी रम पर निर्भर है। यह आनन्दित होने के कारण ही प्राणन करता है। इस प्रकार आनन्दानुभूति सभी वस्तुओं की प्रतिष्ठा है। उसी का अस्तिरव परम है। अन्य वस्तुओं का अस्तित्व हमलिन है कि उनमें उमका ही कुछ अंत राना है—  
एतस्याददम्याम्यानि भूतानि मात्रागुपजोयन्ति।

<sup>१</sup> मध्यमैय्य गट्टरीज द्वा वेदाम्, एम० एम० मरवार पृ २०-२२

<sup>२</sup> ए बन्टुकिटव मयें आव् उपनिषदिन किमानी पृ० ११४।

<sup>३</sup> यदी पृ० ११५।

आनन्दमीमामा की दृष्टि से इसकी व्याख्या यो हो सकती है। आनन्द परम पुरुषार्थ या मूल्य है। अन्य मूल्यों में आनन्द का ही विस्फुरण है। सत् फही जाने वाली वस्तुओं में भी यही मूल्य है। अर्थात् मूल्य होने के कारण, पुरुषार्थ के साधन होने के कारण ही आत्मा के अतिरिक्त अन्य वस्तुओं की सत्ता है। अतः उनकी सत्ता आनन्दरूपी परम मूल्य से अनुविद्ध है।

ज्ञानमीमासा की दृष्टि से सभी वस्तुओं की सत्ता आत्मा से अव्यतिरिक्त है। इस आत्मा की सत्ता भी आत्मा से अव्यतिरिक्त है। अतः यही आनन्द परम सत् है। अन्य जो कुछ भी सत् है वह इसी आनन्द का उपभोग होने के कारण सत् है।

इस प्रकार सत्ता आनन्दात्मक है।

(ख) ज्ञान दो प्रकार का होता है—निर्विषय और सविषय। निर्विषय ज्ञान आनन्दानुभूति है। यह अपरोक्षानुभूति है। सुप्ति में इसी का अनुभव मयकी होता है। उदात्तत्व की अनुभूति में इसी का कुछ स्पष्टतर अनुभव उदात्त-त्वविदों को होता है। सौन्दर्य और भक्ति का अनुभव भी इसी के अन्तर्गत है। जीवन के सामान्य भाव भी अपरोक्षानुभूति द्वारा वेदनीय होते हैं। सभी भावों का आकारक आनन्दानुभूति है। वैसे सभी ज्ञानों में अपरोक्षानुभूति है पर उदात्तत्व का ज्ञान सबसे अधिक अपरोक्ष होने के कारण सर्वाधिक आनन्दाकारक है।

सविषय ज्ञान भी आनन्दाकारक होने के कारण आनन्द से अनुप्रविष्ट है। आनन्द प्रत्यग्बोध है। उसके बिना कोई वृत्ति या विषय सम्भव नहीं है। इसलिए आनन्दरूप बोध को वृत्ति का सवस्व कहा जाता है। फिर, विषय के ज्ञान का प्रधान प्रयोजन आनन्द-नाम रहता है। अतः हम दृष्टि में भी सविषय ज्ञान आनन्दानुभूति पर प्रतिष्ठित है।

प्रातिभज्ञान बुद्धि, भावना और इच्छा का मूल है, न कि विरोधी। इस तरह प्रातिभज्ञान ममस्मि प्रत्ययो, भावनाओं और इच्छाओं का मूल है। इस अर्थ में उन सब का अन्तर्भाव प्रातिभज्ञान में होता है।

इस तरह सभी विषयों और ज्ञानों का अन्तर्भाव आनन्दानुभूति में होता है। इस भाव को हमने निम्न श्लोक में वक्तव्य किया है—

आनन्द परम तत्त्वमतात्त्विकमथेतरत्।

आनन्दस्तत्त्वमसितत्वं ज्ञान आनन्दभातता<sup>१</sup>।



यह अन्तर्भाव दो प्रकार का होता है, एक अभेद रूप है और दूसरा बाध रूप है। अभेद-रूप अन्तर्भाव का मतलब है कि ज्ञान और सत् के समस्त प्रकारों में जो अव्यभिचारी आनन्दरूप आत्मा है उसी में उनका लय हो जाता है। लय से आशय अभेद-प्राप्ति है। बाधरूप अन्तर्भाव का मतलब है कि सत् और ज्ञान के समस्त प्रकारों में जो अण आनन्दरूप आत्मा के अतिरिक्त हैं, उनका बाध लय के साथ ही हो जाता है।

यहाँ प्रश्न उठ सकता है कि जब आनन्दवाद में एकमात्र सत्य आनन्दरूप आत्मा है तो फिर जीव-जगत्-रूप से तमाम सत् और ज्ञानों का समूह कहाँ से आ गया ? उत्तर यह है कि यह सत्र आनन्द का स्फुरण है। उसका स्वभाव ही स्फुरण करना है। यह स्फुरण वर्गसा के प्राणन की तरह है। पुनश्च सभी विषयों में आनन्द व्याप्त है और इस कारण सभी आनन्द का ही विक्रीडन है<sup>१</sup>।

## ८ आनन्दवाद का पुनर्मूल्यांकन

१ आनन्दवादो नत्वदर्शन परमार्थ-चिन्तन है, न कि सृष्टि-चिन्तन। पाश्चात्यदर्शन की भाषा में यह मूल्यमीमांसा (axiology) है। वर्तमान युग में परमार्थ-चिन्तन की उड़ी आवश्यकता है। उस युग में सृष्टि-चिन्तन बहुत विकसित हो गया है। हमें परमार्थ-चिन्तन की उपेक्षा बढ़ती जा रही है। किन्तु यह उपेक्षा घातक है और हमको दूर करना आवश्यक है।

२ परमार्थ-चिन्तन के बावें में लोगों में भ्रान्त धारणाएँ हैं। आनन्दवादियों ने परमार्थ-चिन्तन को ही सर्वस्व और सृष्टि-चिन्तन को व्यर्थ मानते हुए एक मिथ्यान्त दिया है जो प्रचलित सृष्टि-चिन्तनों के मन में ठीक उल्टा है। उन्हें इस मत पर विचार करना है।

आनन्दवाद आनन्द को परम अर्थ या मूल्य मानता है। आनन्द के अतिरिक्त जीव कुछ परम ज्ञान नहीं हो सकता। यही एत उपेक्ष है। अन्य तत्वावस्था मूल्य उत्पन्न हैं। आनन्द ने ही उत्पत्ति में सम्प्रतिष्ठान होने के कारण वे भी अर्थ हैं, मूल्य हैं। इस प्रकार आनन्दवाद आधुनिक मूल्यमीमांसा का नवम्ब मिथ्यान्त है।

परमार्थ-चिन्तन के बावें में लोगों में भ्रान्त धारणाएँ हैं। ये मोक्ष का मुक्ति, ईश्वर, प्रगति आदि तत्त्वों की वर्षा तथा परमार्थ समझते हैं। कुछ

लोग परमार्थ-चिन्तन को ढकोसला मानते हैं। मोक्ष का तो इस युग में उपहास किया जाता है। ईश्वर को भी कुछ लोग भूत घोषित कर चुके हैं, उदाहरणार्थ नीट्शे। ऐसी परिस्थिति में यह आवश्यक है कि परमार्थ-चिन्तन के असली रूप को खोज कर विचारको के समक्ष रखा जाय। आनन्दवाद परमार्थ-चिन्तन का असली रूप है। मोक्ष, अपवर्ग, मुक्ति आदि शब्दों का अर्थ केवल आनन्द-लाभ है। इस समय आनन्दवाद परमार्थ-चिन्तन को एक करता है। इसमें कुछ लाभ हैं। पहला, मोक्ष, अपवर्ग, मुक्ति, स्वर्ग आदि शब्दों का अनर्थ प्रचलित है। आनन्द का अनर्थ नहीं किया जाता है। अतः आनन्द शब्द के व्यवहार में इन प्रचलित अनर्थों का निराकरण हो जाता है और परमार्थ का स्वरूप स्वस्थ रूप में निखर आता है। दूसरा, स्वर्ग, अपवर्ग, मोक्ष, मुक्ति, निर्वाण और परिनिर्वाण के स्वरूपों में परमार्थ-चिन्तन को में पर्याप्त भेद है पर वस्तुतः उनमें एक मतैक्य है। वे सभी इसे आनन्द कहते हैं। आनन्द को परमार्थ मान लेने पर मोक्ष-सम्बन्धी सभी विचारों का समाधान हो जाता है। आनन्द को भी इस प्रसंग में एक शब्द मात्र न समझना चाहिए। इसे आनन्द-लाभ (beatification) रूप अर्थ में लेना चाहिए। मोक्षवादियों को यह स्वीकार है। वे इसके किमर्थ (what element) में विवाद करते हैं। उनके विवाद का आनन्दवाद में महत्व नहीं रह जाता, क्योंकि आनन्द-लाभ गदैव अपरोक्षानुभूति होने के कारण तथ्यता या तत्त्व (thatness) है। अतः यह परमाथ के आदर्श रूपसम्बन्धी विवादों का समाधान करता है।

इसी प्रकार आनन्दवाद मुक्ति के तात्तम्य के सिद्धान्त को भी व्यर्थ विवाद कहता है। आनन्द की अनुभूति ही प्रधान है। वह वस्तुतः समरस है। उसके तयावयवित न्यूनाधिक्य उसके विस्फुरणमात्र हैं। हम हम-तत्त्वा की दृष्टि से आनन्दानुभूति में तात्तम्य पाते हैं। स्वयं आनन्द की दृष्टि से उनमें कोई भेद नहीं है।

किन्तु आनन्दवाद मगुण और निगुण के विवाद को भी दूर कर देता है क्योंकि दोनों में आनन्द ही प्राप्ति होती है। आनन्द को हमें मुख्यता देनी है, आनन्द दाता की नहीं। तनय मगुण और निगुण तत्त्वों का विवाद व्यर्थतासिद्ध है। जब वे आनन्द में भिन्न समझे जाते हैं तब उन पर विवाद या मतभेद हो जाता है। हममगुण या निगुण तत्त्वों पर आनन्द पर विक्षेप करते हैं। दोनों का मतभेद त्रिषयी (what elements) का भेद है। आनन्दानुभूति को ये ठीक से अभिव्यक्त नहीं करते क्योंकि उनकी ठीक अभिव्यक्ति उनकी अपरोक्षानुभूति

या तत्त्व (तथ्यता—thatness) मानना ही है। सगुण या निर्गुण कह कर हम इस अपरोक्षानुभूति को परोक्ष बना देते हैं। अपरोक्ष को परोक्ष समझना एक भूल है।

इस मिद्धान्त में निर्गुणोपासक और सगुणोपासक मन्तों की अनुभूतियों में भिन्न आनन्द ही मुख्य तत्त्व मिलता है। कबीर और तुलसीदास में आनन्द-लाभ की दृष्टि में अन्तर नहीं है। पर इस अपरोक्षानुभूति को जब वे बुद्धि द्वारा व्यक्त करने हैं, परोक्ष बनाते हैं, तो एक उसे निर्गुण कहता है और दूसरा सगुण। पर दोनों का लक्ष्य उमा आनन्दानुभूति को उपपन्न करना है। विशुद्ध तत्त्व-दर्शन की दृष्टि से भले दोनों में अन्तर हो, पर अनुभूति के दृष्टिकोण में दोनों में अन्तर नहीं है। इन सब अन्तरो को इसलिए हम सन्तों की रुचि-विभिन्नता (temperamental differences) कहते हैं। मन्त आपस में अनुभूति के ऊपर नहीं लड़ते-झगड़ते। हम सन्तों की रुचि-विभिन्नता को ही उनके मिद्धान्त मान लेते हैं और सोचते हैं कि वे अपरोक्षानुभूति के ऊपर भी लड़ते-झगड़ते हैं। इस दोष में वचना तत्त्वदर्शन को समझने के लिए आवश्यक है अन्यथा 'अर्थ' वाग्जान में ही उनसे रहने के कारण तत्त्व की अनुभूति दूर ही रह जायगी। मत दाढ़ू ने कहा है—मन सत्ता का एक मत, बिच के वाग्ह बाट।

३ आनन्दवाद समस्त भारतीय दर्शनों का आनन्दानुभूति में समन्वय करता है। वे सभी आनन्द को परम अर्थ मानते हैं और दर्शन को इसी की प्राप्ति का साधनमार्ग बताते हैं। मार्ग के बारे में उनमें मतभेद है, पर इस माध्य पर नहीं।

इनके दर्शनो को गुरुदेव रानडे ने तत्त्वदर्शन का रूप दिया और, इस प्रकार उन्होंने सिद्ध किया कि भारतीय दर्शन की गति कभी रुकी नहीं ।

इस तत्त्वदर्शन में एकत्ववाद और बहुत्ववाद, लीलावाद और मायावाद, सगुणवाद और निर्गुणवाद आदि स्वतः अनावश्यक मत बताए जाते हैं । इन सबका उद्देश्य केवल बुद्धि को परिपक्व करना है । एतदर्थ प्रत्येक पर्याप्त हो सकता है । पर इसमें बढ़ कर प्रत्येक के माध्यम से अपरोक्षानुभूति भी उपलब्ध होनी है । अतः आनन्दवाद में बुद्धि ने विकास की विविध दिशाओं की मान्यता होती हुए भी उसका पर्यवसान अपरोक्षानुभूति में मानना तत्त्वदर्शन की प्रधान समस्या है । रानडे का यहाँ कथन है कि बुद्धि का इस अन्धता में नही बरन् पूर्ण विकास होता है । अतः आनन्दवादी तत्त्वदर्शन की प्रधान समस्याएँ हैं—आनन्द की तात्त्विकता, इसकी अनुभूति, अनुभूति की सत्यानुभूति-हेतु बुद्धि का विकास, अनुभूति-हेतु नैतिकता का संपादन और तत्त्व का लौकिक महत्व ।

४ समकालीन भारतीय दर्शन में प्रो० कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य और उन अनुयायी परमतत्त्व ने ज्ञान, सत् और आनन्द, तीन नित्य विकल्प मानते हैं<sup>१</sup> । वे अपने तत्त्वदर्शन में वस्तुतः तीन परमतत्त्व मानते हैं भले ही इन तीनों विभूत परमतत्त्वों का लक्ष्य कोई अनिर्दिष्ट तत्त्व ( तथता ) हो । इनमें से वे आनन्द को ही हम मच्चै तत्त्वदार्शनिक कल्पना मानते हैं क्योंकि यही तत्त्व अपरोक्षानुभूति के सर्वाधिक समीप है । ऐसी मान्यता अद्वैतवेदान्त और सत्त्वदर्शन दोनों के अनुकूल है । कुछ भारतीय चिन्तकों ने वर्तमान समय में भूमीमाणा पर अधिक बल दिया है, जैसे गांधी जी ने । इनके भी दर्शनो के परिणति आनन्दवाद है—ऐसा मूल्य-मीमांसा के परम अर्थ को आनन्द मान लेने पर मानना पड़ता है । इन दृष्टियों में आनन्दवाद का समकालीन भारतीय तत्त्वदर्शन में पर्याप्त महत्त्व है । यह मध्य युग से चली आती हुई सन्तपरम्परा और आधुनिक युग की भूतमीमांसा का निचोड़ है ।

<sup>१</sup> द्रष्टव्य समकालीन वेदान्त और उसकी ग्योज, सगमलाल पाण्डेय दार्शनिक प्रेमसिंह, तृतीय वर्ष प्रथम अंक १९५७ ।

## महत्त्वपूर्ण उद्धरण

अध्यारोपापवादग्न्या निष्प्रञ्चं प्रपञ्च्यते	७४
अपरोक्षाच्च प्रत्यगान्मप्रमिद्वे	६२
अयमात्मा ब्रह्म	७७, ६३
अर्थोऽर्थे अरणस्थो वा	६७
आन्मेव सर्वम्	६३
आत्मनश्च प्रत्याश्रयातुमणक्यत्वात्	६१
आनन्द परम तत्त्वम्	१४०
आनन्दाद् ध्येव खलु इमानि भूतानि जायन्ते	११७
आम्नायस्य क्रियायत्त्वादानयस्यमतद्वयानाम्	५८
इदमया ब्रह्म सर्वम् रूप्यते	३३
श्रुते ज्ञानान्तमुक्ति	१३
एष वेदान्तविज्ञानम्	६०
एष मत्	६७
एषमेव दर्शनम्	१३
एतद् वै तद्	३६
कथमगत मज्जायेन	८८
कर्मणा बध्यते जन्तु	८१
केचनप्रस्तुतादी वेदभागा नास्ति	५८
स्यादित्येव दर्शनम्	१३
ज्ञानमेकम्	५८
तत्त्वमन्ययात्	७८
तत्त्वमसि	७, ३१, ७७, ६३
मर्त्यानामत्राधिष्ठान्य तर्हि तेष प्रतिष्ठाप्यते	१
तर्हि तेषि ज्ञानु मन्वते	२५
दुष्टातामसि विज्ञानमकस्यात् आनन्द एव	१३१
तस्मिन् भूतनीलितेन मत्तः तैत्तिरीय सूत्रमोक्तिका विषयोऽस्ति	४०
नान्यं सुखमस्ति	१२६
नारम् ६६	३४

नेतिनेति	३४, ७४, ६०, ६१
पुरि शेते इति पुरुष	६७
पूरणात् पुरुष	६७, १०२
प्रातिम यथार्यनिवेदनज्ञानम्	३२
प्राधान्येत व्यपदेशा भवन्ति	१०८
बुद्धि कर्मानुसारिणी	२८
बोध एव आनन्द आनन्द एव बोध	१३६
ग्रहवेद ग्रह्यं व भवति	१०
भक्ति ज्ञानाय कल्पते	११५
मनननिदिध्यामनयोरपि श्रवणवद् अवगत्यर्थत्वान्	८०
मनसैवानुद्रष्टव्य	३५
युक्तियुक्त वचो ग्राह्यम्	६१
युक्तिहीन वचस्त्राज्यम्	६१
यो वै भ्रमा तद् मुषम्	१२६
रमो वै न	१२६
श्रुतिश्च न प्रमाणम् अतीन्द्रियायं विज्ञानोत्पत्ती	६८
श्रुत्यादयोऽनुभवादयश्च यथासम्भवमिह प्रमाणम्	५७
मन्त्रं तर्कप्रतिष्ठाया च नोऽव्यवहारोच्छेदप्रसंग	६७
सत्तैव बोध, बोध एव मत्ता	१३५
सर्वं शब्देन भासते	१४
मुखमहमस्याप्सम्	७६
मुखमेव नः श्रुत्या करोति	१३०
स्वात्मनि श्रिया विरोधात्	७४

## अनुक्रमणिका

अतत् ४२ ।  
 अतिमानववाद १०० ।  
 अद्वैत दर्शन ५६-८१, १०१-१०४,  
 १३७-१३९ ।  
 अधिकारि-भेद १११, ११६  
 अध्यास-दोष ६१ ।  
 अन्तर्दृष्टि ३७ ।  
 अपमूय १०४ ।  
 अपरोक्षता ३८, ३९, ४०, ४२ ।  
 अपवर्ग १०५ ।  
 अपलानुन (प्लेटो) ८० ।  
 अभिधर्मशास्त्र १२ ।  
 अभिधा ७६, ७६, ७७ ।  
 अरविन्द, श्री, १०० ।  
 अग्निटाटिम (अरस्तू) ४, ११, १२,  
 ११४ ।  
 अर्थ २६-३०, ३१, ६६, १०६, १०७,  
 १०८-११० ।  
 अर्थ-नारायण १११ ।  
 अर्थवाद १०८ ।  
 अवस्थागतगुण ६२-६६ ।  
 अमृत ३८, ८८-८९ ।  
 आगच्छात्, मा १०८ ।  
 आचार्य प्रभ १८ ।  
 आना ८२, ८०, ८१, ८२, ८३,  
 १०१, १२१-१२२ ।  
 आत्मगौरव ११३ ।

आनन्द ६५, ८७, ८९, ९२, ११७  
 १२४-१२८, १३२-१३६, १३७,  
 १३८, १४० ।  
 आनन्दवाद ११८, ११९, १२८-१३२,  
 १३८, १३९, १४१-१४४ ।  
 आरुणि ७, ११ ।  
 आमुनि १३ ।  
 आस्टिन १३ ।  
 इतिहास ५, ८, ९ ।  
 इदता ३३, ३९ ।  
 इन्द्रगुप्त ४ ।  
 उवाद ७७, ७८ ।  
 ईश्वर ४०, ६४-६५ ।  
 उपयोगवाद १३० ।  
 एतत्-विज्ञान ७, ८ ।  
 एतान् विधेयता-दोष, ६६ ।  
 एकमुक्ति १०७ ।  
 एयर, ए० जे० ४३, ४६, ५०, ५५ ।  
 एरिक्सेन गेम्स १०२  
 एरिक्सेन ४६, ८७, ४८ ।  
 एरीर १४३ ।  
 वन ५८, ८१, १११ ।  
 वन गार्ग ११२ ।  
 एता ३८, १०७ ।  
 एतद्गुण ४३-४४ ।

धर्म कीर्ति १३ ।  
 धर्म-नारनम् १११, ११६ ।  
 धर्म राजाध्वरीन्द्र ३३ ।  
 धर्मवाद १०८ ।  
 धर्ममघ १०७ ।  
 नवभाववाद ४६ ।  
 नवहैगलवाद ५ ।  
 नागाजुन ३, ७, ५१ ५२, ५४, ६८,  
 ६१ ।  
 नागद ६, १४३ ।  
 नाहम् देह ३४ ।  
 नात्ते १००, १०८, १४२ ।  
 नीन, टन्नु० मी० ४६, ५१ ।  
 नूतन्वाकार-आरोप दोष १०१ ।  
 नेतिनिति ३६, ७४, ६०, ६१ ।  
 न्यूटन ३६, ६२ ।  
 नृपथ १८, ४६, ५५ ।  
 पचकोश-मिद्वान्त १०६-१०७ ।  
 पद्यवाद ३५ ।  
 परमार्थ १०५ ।  
 पियर्म, पी० एक० ४३, ४६ ।  
 पुन्य ६६, ६७ ६८, १००, १०२ ।  
 पुन्यार्थ ६१-६८, १००-१०१, १०५,  
 १०७ ।  
 प्रमिवादिता दोष ११६ ।  
 प्रत्ययनिति ५७ ।  
 प्रत्ययमात्र ८४, ६६, १०२-१०३ ।  
 प्रमाण ५० ।  
 प्रमाण-मात्रा २०-२८ ।  
 प्रमाण-मात्रा-मिद्वान्त ४६ ४७, ४८ ।  
 प्रमाण-मात्रा २० ।

प्रातिम ज्ञान १६, २०, ३२-३६, ३७-  
 ३८, ४१, १४० ।  
 प्रातिभवाद १७ ।  
 प्रायिकता २२-२३ ।  
 प्लेटो ४, ५० ।  
 फायड, सिगमण्ड १०८ ।  
 फ्रेग ४६, ५०, ५२ ।  
 बर्कले ४० ।  
 बर्गमन, गुम्टाव ४६ ।  
 बर्गसा ३६, १३६, १४१ ।  
 बादरायण ७८ ।  
 बुद्धि १८-१६, २१, २८, २६,  
 ८५, ८६ ।  
 ब्रह्म ५६, ६३, १००, १०१-१०  
 ब्रह्मानन्द सरस्वती १३५ ।  
 ब्रैडले, एक० एच० ५, ३३,  
 ४०, ४१, ४६, ५०, ५१,  
 ५४, ७३ ।  
 भक्ति १०६, १०७, ११०, ११२,  
 ११३, ११५ ।  
 भक्ति-नाग्नम् १११, ११२ ।  
 भक्तिवाद १०८, ११७ ।  
 भगवान् ११७ ।  
 भट्टाचार्य श्री० गंगा मा० १४४ ।  
 तूलेरि १४ ।  
 भाषा ५, ८, १८-१५ ।  
 भाषा ४४ ।  
 भौतिकवाद ४०-८३, ८४ ।  
 भौतिकवाद-मात्रा १३३, १३  
 १३८ ।  
 भौतिकवाद ७० ।



काष्ठ ४, ११, १३, १६, ४०, ५५,  
६७, ६६, ७०, ७१, ८० १०८,  
११७, १२१ ।

काम १०५, १०६, १०७, १०९ ।

काम-तारतम्य १११ ।

कामवाद १०८ ।

काम्य कर्म १११-११२ ।

कार्त्तव्य ४४, ४६, ५२ ।

कालिगुड ५, ८, ९, १ ।

किम् ३३, ३६, १४२ ।

कुमारिल ८७ ।

कोरा इच्छावाद २६ ।

कोरा बुद्धिवाद २६ ।

कौटिल्य १०८ ।

क्रोचे ५, ६ ।

क्वाइन ५२ ।

गगेश १३ ।

गज्जाली ४ ।

गान्धी, महात्मा १४३, १४४ ।

गोडपाद ६३, ७२ ।

ग्रीन, टी० एच० ४० ।

चतुष्कोटिक न्याय ३, ७१-७३ ।

चार्वाक १४३ ।

चित्र-सिद्धान्त ४७ ।

जयन्त भट्ट ३६, ४१ ।

जहदजहत् लक्षणा ७७ ।

जीवन्मुक्ति १३८ ।

जैमिनि ५७ ।

ज्ञान ३२, ३३, ३४, ४०-४१, ५८,  
८०, ८२, १०३, १०४, १३५,  
१४०-१४१ ।

ज्ञानदेव १२५ ।

ज्ञानमार्ग २५-२६, ३५, ५६, ५८,  
५९-६०, ७४, ८०-८१ ।

डेकार्टे ५, ३४, ३६, ७० ।

डेल्टाई ५, ७० ।

तत् ३३, ३६, ४२ ।

तत्त्व १५, १६, ३३, ३६, १४२,  
१४३ ।

तत्त्वज्ञान १, ४, ६, ७, ८, ११-१६ ।

तत्त्वमसि ७, ३५, ७७, ८३ ।

तथ्यता ३०, ३१, ३३, १४२, १४३,  
१४४ ।

तर्क १-२, १५, २४, ४५, ६६-६७,  
६८-७० ।

तार्किक अणुवाद ४७ ।

तार्किक भाववाद ४३-५६ ।

तात्पर्यहेतु ७६-८० ।

तुलसीदास १३७, १४३ ।

दर्शनशास्त्र १०, १६, ३३, ४८, ५१,  
६० ११६, १२१, १२२,  
१२४ ।

दर्शनशास्त्र का निराकरण १-३, ४६,  
४८, ५५, ५६ ।

दर्शन-समन्वय ८-९, ११८, ११९,  
१४३ ।

दाह, सत १२६, १४३ ।

दार्शनिक सशयवाद ६८ ।

दिग्नाग १३ ।

दृष्टि ३७ ।

द्वन्द्व ६७-६८, ७०-७१ ।

धर्म १०६, १०७, ११० ।

धर्म कीर्ति १३ ।  
 धर्म-तारतम्य १११, ११६ ।  
 धर्म राजाध्वरीन्द्र ३३ ।  
 धर्मवाद १०८ ।  
 धर्मसघ १०७ ।  
 नवभाववाद ४६ ।  
 नवहैगलवाद ५ ।  
 नागार्जुन ३, ७, ५१ ५२, ५४, ६८,  
 ६१ ।  
 नागद ६, १४३ ।  
 नाहम् देह ३४ ।  
 नील १००, १०८, १४२ ।  
 नील, डल्लू ० मी० ४६, ५१ ।  
 नूतन्याकार-आरोप दोष १०१ ।  
 नेतिनेति ३४, ७४, ६०, ६१ ।  
 न्यूटन ३६, ६२ ।  
 न्यूरथ ४४, ४६, ५५ ।  
 पञ्चकोण-मिद्धान्त १०६-१०७ ।  
 पञ्चपाद ३५ ।  
 परमार्थ १०५ ।  
 पियर्ग, टी० एफ० ४३, ४६ ।  
 पुष्प ६६, ६७ ६८, १००, १०२ ।  
 पुष्पपात्र ६८-६८, १००-१०१, १०४,  
 १०७ ।  
 प्रतीतिवादिता दोष ११६ ।  
 प्रत्ययनिधि ५० ।  
 प्रत्ययवाद ८४, ८६, १०२-१०३ ।  
 प्रभाकर ५८ ।  
 प्रभाकर भाषा ८०-८८ ।  
 प्रभाकर मन्त्र ६६ ४७, ४८ ।  
 प्रभाकर १२ ।

प्रातिभ ज्ञान १६, २०, ३२-३६, ३७-  
 ३८, ४१, १४० ।  
 प्रातिभवाद १७ ।  
 प्रायिकता २२-२३ ।  
 प्लेटो ४, ५० ।  
 फायर, सिगमण्ड १०८ ।  
 फ्रेग ४६, ५०, ५२ ।  
 वर्कले ४० ।  
 वर्गमन, गुम्टाव ४६ ।  
 वर्गसा ३६, १३६, १४१ ।  
 वादरायण ७८ ।  
 बुद्धि १८-१६, २१, २८, २६, ३२,  
 ८५, ८६ ।  
 ब्रह्म ५६, ६३, १००, १०१-१०२ ।  
 ब्रह्मानन्द सरस्वती १३५ ।  
 ब्रैडले, एफ० एच० ५, ३३, ३६,  
 ८०, ४१, ४६, ५०, ५१, ५२,  
 ५४, ७३ ।  
 भक्ति १०६, १०७, ११०, ११२,  
 ११३, ११५ ।  
 भक्ति-नास्तम्य १११, ११२ ।  
 भक्तिवाद १०८, ११२ ।  
 भगवान् ११२ ।  
 भट्टाचार्य श्री० कृष्ण चन्द्र १४४ ।  
 भर्तृहरि १४ ।  
 भाषा ५, ८, ६८-१५ ।  
 भाष्य ४४ ।  
 भौतिकवाद ४०-८३, ८५ ।  
 भौतिक मन्त्रादी १३२, १३४ ।  
 भू १०८ ।  
 भूगोल ७३ ।

माक्सं, कालं १०८ ।  
 माध्यम-सिद्धान्त ११४ ।  
 मानवतावाद १०० ।  
 मुकर्जी प्रो० ए० सी० ६१ ।  
 मुक्ति ५८, ११२ ।  
 मुक्ति तारतम्य ११२ ।  
 मूर एडवर्ड ४४, ४६, ५०, ५२, ५३,  
 ५४, ११६ ।  
 मूल्य ३०, ६७, ६८-६९, १०२,  
 १०३, १०४, १०७ ।  
 मूल्य-मर्यादा ११४-११५ ।  
 मैं हूँ ६, ८२, ८३, ८६, ६१ ।  
 मोक्ष ५८, ५९, १०१, १०५, १०६,  
 १०७, ११६-११०, ११५ ।  
 मोक्षवाद १०८, १०९ ।  
 मैक्टागर्ट १ ।  
 मौला, सत १२६ ।  
 याज्ञवल्क्य ६, ७८ ।  
 यास्क ६७ ।  
 रसल, वट्टेण्ड ४३, ४४, ४८, ४९,  
 ५०, ५२ ।  
 रसवाद १२६ ।  
 रहस्यवाद ५५, ११६-१२४ ।  
 राइल गिलवर्ट ४६, ५०, ५५ ।  
 राज्य १०७ ।  
 रानडे, गुरदेव रामचन्द्र दत्तात्रेय  
 ११७-१२६, १३०, १३६, १३८ ।  
 रामानुज ४२, १०८ ।  
 रामानन्द १२२ ।  
 रैमजे, एफ० पी० ५५ ।  
 सदाणा ७६, ७७, ८३ ।

लाइवनीज ४५, ५०, ५२, ६६ ।  
 लाक ४, ७, ४०, ६० ६२ ।  
 वर्ग १०५ ।  
 वर्गणादोष ४४ ।  
 वस्तु ३०-३१, ३२, १०४ ।  
 वस्तुवाद ६६, १०२ ।  
 वाइज़मन ४४, ४८, ४९, ५०, ५५ ।  
 वाचस्पति मिश्र ३५, १३८, १३९ ।  
 वात्स्यायन १०८ ।  
 वाद-प्रतिवाद-अविवाद २५-२६ ।  
 वारनाक ४६, ५०, ५५ ।  
 वार्तिक ४४ ।  
 विटगेनस्टाइन १४, ४३, ४४, ४५,  
 ४६, ५०, ५३, ५४, ५५ ।  
 विदेहमुक्ति १३८ ।  
 विश्वेपण ५१-५३, ५४, ५५, ६०,  
 ६५, ६६ ।  
 वेदान्त १२, १०६ ।  
 वैशम्पायन १०८ ।  
 वैहिंगर ४, ७८ ।  
 वोल्हाइम ४६, ५०, ५१ ।  
 व्यासतीर्थ १३२, १३३, १३५, १३६ ।  
 शकराचार्य १, ३३-३४-३५, ४०, ४१,  
 ५७, ५८, ६७, ७३, ७४, ७६,  
 ७८, ८०, ८१, ८२, ८६, ८९,  
 ९०, ९१, ९२, ९३, ९७, १००,  
 १०१, १०२, १०३, १०८,  
 ११६, १३९ ।  
 शक्ति १०६, १०७, १०९ ।  
 शक्ति-तारतम्य १११ ।  
 शक्तिवाद १०८ ।

शाण्डिल्य १४३ ।

शून्यवाद ८८-८९ ।

श्रुति ६८, ७५-७६ ।

श्रीहर्ष ७३ ।

श्लोक ४३, ४८, ४९ ।

श्वेतकेतु ६, १० ।

सवाद-मिद्वान्त ४७, ४८ ।

मण्नेपण ५३-५४, ५६ ।

मत् ( मत्ता ) ४, ६, १६, ३४, ४०-  
४१, ८५, १३, ९७, १३९-  
१४०, १४३ ।

मत्त्वगुद्धि ८०, ८१ ।

मन्यताफनन ४७ ।

मन्मग १०५ ।

मनस्तुमा ८, १३० ।

समुच्चय-मिद्वान्त ८-९ ।

मरका एम० एन० १३९ ।

संयमुक्ति १०७ ।

साध्यमाधन-मोपान १३० ।

सामाजिक समृद्धि १०७ ।

सामान्य-निराकरण ४५-४६ ।

मूकरात ५०, ८० ।

मुग्रतास्तम्य १११, ११६ ।

मुगत (वृद्ध) ७ ।

सुसगति-मिद्वान्त ४७ ।

मूत्र ४५ ।

मृष्टि-विज्ञान ११-१२ ।

न्द्रामन ४९, ५० ।

म्याद्वाद ८, ९ ।

म्यिनोजा ७०, ११८ ।

म्वतन्त्रता ११०, ११३ ।

म्वानुभूति ६०-६१, १२४-१२८ ।

हेगल ५, ९, २५, २६, ४०, ४२,  
६७, ७२, १०८, ११८ ।

ह्यूम ४, ४५, ४६, ५०, ६८, ६९ ।

ह्याड्टहेड ४२, ५२